

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА
и Г. Г. КУЛЬМАНА.

Въ шести книжкахъ «Путь» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексеева, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), С. С. Безобразова, Н. А. Бердяева, прот. С. Булгакова, Б. П. Вышеславцева, Н. Н. Глубоковскаго, В. В. Зеньковскаго, Л. А. Зандера, отца А. Ельчинина, П. Н. Иванова, Л. П. Карсавина, Н. А. Клепинина, С. Кавертица (Америка), Г. Г. Кульмана, Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), П. И. Новгородцева, С. Олларда (Англія), А. Петрова, А. М. Ремизова, В. Сперанскаго, П. Тиллика (Германія), кн. Гр. Н. Трубецкого, Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В. Эккертсдорфа, Эли Эльсонъ, Г. Эренберга (Германія) и кн. Д. А. Шаховскаго.

Адресъ редакціи и конторы:
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 6-го номера: долл. 0,70.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (4 книги). Подписка принимается
въ конторѣ журнала.

№ 6.

ЯНВАРЬ 1927

№ 6.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

- 1) А. Ремизовъ. — Рождество.
- 2) Н. Алексеевъ. — Христіанство и идея монархіи.
- 3) Л. Карсавинъ. — Объ опасностяхъ и преодолѣніи отвлеченнаго христіанства.
- 4) Н. Бердяевъ. — Наука о религіи и христіанская апологетика.
- 5) Н. Клепининъ. — Мысли о религіозномъ смыслѣ национализма.
- 6) Письмо Кардинала Андріе, Архиепископа Бордосскаго обѣ «Астіон Franceaise» и письмо Папы Пія XI Кардиналу Андріе.
- 7) Католикъ. — О скалѣ Петровой.
- 8) В. Ильинъ. — О небесной и земной соборности.
- 9) Е. Скобцова. — Святая Земля.
- 10) Н. Арсеньевъ. — О духѣ нашего времени.
- 11) А. Карповъ. — О монархіи.
- 12) Н. Бердяевъ. — Дневникъ философа. (О духѣ времени и монархіи).
- 13) Л. Зандеръ. — Клермонтскій съездъ.
- 14) Л. Зандеръ. — Бьевильскій съездъ.
- 15) Новые книги: Г. Федотовъ. — Религіозный путь Пеги; Н. Бердяевъ. — Н. Лосскій «Свобода воли»; Л. Зандеръ. — Unamuno. L'agonie du Christianisme. Л. Зандеръ. — Архивъ Достоевскаго.

РОЖДЕСТВО.

Въ ночь, какъ родиться Христу, ъхала Богородица съ Іосифомъ въ городъ Виелеемъ. Вотъ дорогой словно стало что:
стала она смѣяться и плакать.

Пріостановиль Іосифъ лошаденку. Думаль себѣ стариkъ:
«Не худо лъ чего съ Марией — — илн волковъ забоялась?»
(— волковъ по тѣмъ мѣстамъ много! —)

А Богородица и говорить:
«Вижу я, дѣдушка, двухъ людей: одинъ человѣкъ смѣется и я съ тѣмъ радуюсь — будеть у него большая радость: а другой человѣкъ плачетъ и я съ тѣмъ горюю — будеть у него большое горе».
Не поняль стариkъ словъ Богородицы, но запомнилъ сини ему, предвѣщавшія землѣ на новую жизнь:
великую радость
и лютое горе —
крестъ.

*
* *

Ѣхала Богородица съ Іосифомъ въ городъ Виелеемъ. Случилась тогда перепись всѣмъ жителямъ: и кто въ какомъ городѣ пропнсанъ, въ тотъ городъ и долженъ быть явиться. На перепись они и ъхали.

Время зимнее — снѣжная зима — намело сиѣгу цѣлія горы. Трудно приходилось лошаденку — еле тащила по сугробамъ.

И не поѣхаль бы Іосифъ въ такую даль, да ослушаться боялся:
строго приказано отъ царя явиться всѣмъ въ городъ.

Старый стариkъ Іосифъ, съ молоду-то плотнничаль, а нынче и топоръ не слушаетъ;

расчитывалъ старикъ къ вечеру въ городъ поспѣть, да сбылся съ дороги.
И въ полѣ застигла ночь.

*

Ясная ночь. Звѣздная. Крѣлкій морозъ.
Не вставала съ саней Богородица — зябко. Старикъ за лошаденкой, понукивалъ Сивку рукавицей.

Такъ и ъхали.

И почувствовала Богородица: пришло время.

(— что тутъ дѣлать? —)

(— куда ей ночью среди поля? —)

Въ сторонѣ оть дороги, у лѣса, землянка. Привязалъ старикъ лошадь. Вошли въ землянку.

А въ землянкѣ конь да воль — больше нѣть ни души.

(— пастухи сторожили овецъ за тыномъ! —)

А время приходитъ — помошь надобна.

Посылаетъ Богородица Іосифа: приведи ей бабку.

(— а гдѣ въ полѣ найдешь бабку? —)

Пошелъ Іосифъ по дорогѣ — и самъ не знаетъ, гдѣ и искать?

*

— — — и когда родился Христосъ, вдругъ освѣтилась землянка, свѣтло въ землянкѣ, ровно солнце взошло.

Взяла Богородица на руки сына, подняла его — и на солому положила въ ясли (— въ колыбельку! —). Увидѣли конь и воль млашенца, подвикулись:

стали дышать на него, своимъ грѣть тепломъ.

Младенецъ, играя, тихонько погладилъ ихъ.

А они все дыхали, грѣли его своимъ тепломъ — конь и воль.

И они благословили ихъ —

ихъ трудную жизнь, коня и вола.

*

Идетъ Іосифъ по полю, спотыкается — ужъ глазами старикъ ничего не видить и ноги не слушаютъ: Принялся кликать.

(— да кто отзовется среди поля! —)

Звѣзды. Такъ ярко —

звѣзды поютъ надъ землей.

— — м видитъ стариkъ: бѣжитъ извѣстрѣчу старуха, такъ по сугробамъ и си-
гаетъ.

Окликнулъ.

А старуха едва духъ переводить —

изъ города она Виѣлеема, Соломонидой зовутъ; уложила она слать виу-
чика Петыку-иегомона, стала сама укладываться — день-то дениской
за работой, умаешься! — «и только что завела глаза, слышу зовутъ:
«Иди, говорить, бабушка, иди, Соломонида, иди на поле: помошь нужна».
И тань меня всю страхомъ забило, выскочила я да бѣжать».

Обрадовался Іосифъ — повелъ къ землянкѣ.

(— бѣгутъ старнки! —)

А въ землянкѣ свѣтъ, ровно солнце.

И увидѣли старики младенца — и ужъ подойти не смѣютъ.

А младенецъ имъ изъ яслей ручкой такъ показываетъ —

— — —

И благословилъ онъ бабушку Соломониду и старнка плотника Іосифа (— прію-
тиль Богородицу! —) —

благословилъ ихъ трудную трудовую жизнъ.

*

Сторожили за тыномъ пастухи овецъ отъ волковъ.

(— волковъ по тѣмъ мѣстамъ много! —)

Страшно имъ ночью и рассказывали они другъ другу страшныя сказки —

(— чтобы не очень бояться! —)

Вотъ поднялись овцы и къ проруби. Только пить — то не пьютъ — какъ стали
вокругъ проруби, голову къ небу, да такъ и остались.

(— никогда еще не бывало такого! что тамъ такое? —)

(— или волки нагнали столбнякъ? —)

Пошли пастухи посмотреть. Да какъ взглянутъ на небо — а съ неба имъ ангель:
— Чего вы, пастухи, стоите: Христосъ Спаситель родился! Ступайте скорѣе
въ землянку: въ землянкѣ въ ясляхъ лежитъ Христосъ.

И собралось ангеловъ много — такъ много, какъ въ небѣ звѣздъ.

Слава въ вышнихъ Богу —

миръ на земль!

Пѣли ангелы вокругъ ангела-вѣстника, перелетали, какъ звѣзды. —

— — н все небо кружилось — —

А овцы стоять у проруби — голову къ небу — смотрять.
Взяли пастухи по ягненку, да скорѣе къ землянкѣ.
(— и овчарки за ними! —)

А въ землянкѣ свѣтъ, ровно солнце.
Увидѣли пастухи младенца, пустили ягнѧть, поклонились въ землю —
Младенецъ посмотрѣлъ, и ягнѧть потрогалъ — посмотрѣлъ на пастуховъ и
благословилъ ихъ —
благословилъ ихъ трудную жизнь пастуховъ.
И пошли пастухи изадѣ къ стаду.
И овчарки за ними.
Пѣли пастухи за ангелами, какъ ангелы, — пѣли ангелы, перелетали, какъ
звѣзды:

*Слава въ вышнихъ Богу —
на земль миръ!*

Навстрѣчу волки —
не тронули волки овецъ — ангель пасъ ихъ овецъ!
Шли волки къ землянкѣ — дали пастухамъ дорогу.
(— видно и звѣрь почуялъ! —)

*

Тамъ за огнями, за дымами, за лѣсами, за рѣками, за лѣнивымъ болотомъ у
Студенаго моря — у Студенаго моря-океана, тамъ, гдѣ вѣтеръ вздымаетъ до неба
ледяныя синяя горы, въ студеной полуночной странѣ чародѣевъ, вдругъ загремѣли-
застучали въ ночи волшебные бубны.

Три лопарскихъ царя-волхва — три иойда — увидѣли звѣзду на небѣ — и
узиали звѣзду: мудрые, всю жизнь ожидая, они гадали о ией. И съ дарами, безъ
слугъ и оленей, пошли за крылатой звѣздой — и звѣзда, крыла, повела лопарскихъ
волхвовъ въ Іерусалимъ.

*
* *

Много народа собралось на перепись въ Виелеемъ. Еще больше въ царскій
городъ — въ Іерусалимъ. Городскія ворота не затворялись всю ночь. И на улицѣ
шумъ, какъ на ярмарку.

По утру въ Рождество два путника показалсь по дорогѣ изъ Вкөлеема въ Иерусалимъ. Не простые путники —

— конь и воль.

Шлк они безъ погонщика — шли прямо по дорогѣ въ Иерусалимъ. И, вступивъ въ городъ, пошли по улицамъ. Они дыхалк, какъ дыхалк ночь, согрѣвая младенца въ сырой землянкѣ.

Какой-то голахъ камнемъ запустилъ — но камень скользнуль, какъ лерышко: — оки его не почувствовали, даже не вздрогнулк.

Шли конь и воль по улицѣ, дыхали.

Глаза ихъ, какъ человѣчи, ясные. И если бы могли говорить, они сказали бы — они вѣсть о Рождествѣ кесли!

они сказали бы, что ночью родился Христосъ:

«они видѣли Его и Онъ благословилъ ихъ».

Убогie — юродивые, странникк, безумные — встрѣчая коня и вола, кланялись.

Пройдя весь городъ, конь и воль скрылись за заставой.

Они шли дальше по дорогѣ — (какъ и теперь идутъ!) — и будуть ходить по дорогамъ, пока землѣ не придетъ кокеъ. И въ послѣдкй часъ — (оки заговорятъ!) — они скажутъ —

благословенные, конь и воль.

*

Къ вечеру того же дня появились въ Иерусалимѣ пастухи изъ Виөлеема — четыре пастуха.

Они ходили по праздничнымъ улицамъ. Ничего не видѣлк к не слышали, что творилось вокругъ. Они останавливались на площадяхъ и хоромъ запѣвали странно среди гулянья:

*Слава въ вышнихъ Богу —
миръ на земль!*

Убогie — юродивые, странникк, безумные — устремляясь, какъ овцы, въ небо, окружали пастуховъ и вдругъ съ безумнымъ крикомъ, воплемъ и хохотомъ приникались пѣть за пастухами странно:

*Слава въ вышнихъ Богу —
миръ на земль!*

— — и шумная площадь кружилась — —

— — —

Въ иочи пастухи пропали за заставой.

Они шли дальше — по слѣду вола и коня — (какъ и теперь идутъ!) — и будуть ходить по землѣ съ пѣсней ангеловъ, пока землѣ ие придетъ конецъ. И въ послѣдній часъ — (ихъ услышать!) — ихъ услышать —

благословенныхъ виолеемскихъ пастуховъ.

*

Скрылся конь и воль. Пропали пастухи. Кончилась ночь.

*

Съ разсвѣтомъ замѣтили въ Іерусалимѣ старуху.

Ходила старуха по улицамъ, и не разберешь, о чѣмъ она и иа кого показывала: она будто дите все качала, качая, баюкала —

и вдругъ упадеть на колѣни и заплачать — ие отъ отчаянія она плакала, она плакала отъ радости.

Это бабушка Соломонида о Рождествѣ разсказывала — представляла, какъ исосить она святого Младенца и качаеть-баюкаетъ на этихъ измученныхъ рукахъ, принявшихъ на бѣлый свѣтъ за свой вѣкъ столько младенцевъ.

Убогіе — юродивые, странники, безумные — ходили за старухой, какъ ребятишки за медвѣдемъ-мишней. И когда она съ плачемъ падала на колѣни, они съ плачемъ повторяли странныя ея слова — —

— — и темная улица кружилась — —
— звѣзды на ясномъ небѣ —

— — —

Обойдя городъ, ушла старуха за заставу.

И дальше — по дорогѣ — (какъ и теперь идетъ!) — и будеть ходить по землѣ, рассказывать, что ея глаза видѣли, и плакать отъ радости, пока землѣ не придетъ конецъ. И въ послѣдній часъ — (ее поймутъ!) — ее поймутъ —

благословенную старуху бабушку Соломониду.

*

А тамъ, отъ Студенаго моря — отъ Студенаго моря-океана, гдѣ вѣтеръ вздымаетъ до неба ледяныя синія горы, черезъ болота, черезъ рѣки, черезъ лѣса, сквозь огни и дымы три лопарскихъ царя-волхва шли за крылатой звѣздой.

И день и ночь, видя только звезду, не замечая дороги, шли волхвы, куда вела их звезда; обтрапалась, обдергалась царская одежда, нищая лохмотья повисли на плечах и однѣ царскія короны, какъ звѣзы.

На третій день звѣза привела волхвовъ въ Іерусалимъ: поднялась надъ царскимъ городомъ и пропала.

И когда появились на улицахъ Іерусалима три царя-волхва и спрашиваются, гдѣ родился Христосъ — «они Его звѣзу видѣли!» — царскій городъ насторожился.

— Гдѣ родился Христосъ, Спаситель ира? — останавливали они прохожихъ, — гдѣ родился царь іудейскій?

— Нѣть у насть царя, кромѣ Ирода, — отвѣчали царямъ-волхвамъ, — и не знаемъ ии другого царя, кромѣ Ирода и сына его.

Не Архелая, сына Ирода, не Ирода — Христа царя, который побѣдить всѣхъ царей и возьметъ на землѣ всѣ царства, Христа Спасителя міра, надо царямъ-волхвамъ.

Неотступно, какъ волхвы за крылатой звѣздой, ходили за волхвами убогіе — юродивые, странники, безумные. И когда волхвы спрашивали о Христѣ, они столбенѣли, ожидая.

Но отвѣта нѣть.

Съ-улицы-на-улицу, изъ-дома-въ-домъ, изъ-усть-въ-уста вѣсть о лопарскихъ царяхъ-волхвахъ и о путеводной крылатой звѣздѣ и о рожденіи Христа — «царь, который побѣдить всѣхъ царей!» — облетя площади и перекрестки, къ вечеру проникла за неприступныя стѣны дворца.

И царь Иродъ смущился.

*

Велить Иродъ привести царей-волхвовъ. И привели волхвовъ во дворецъ къ Ироду. Вышелъ Иродъ къ волхвамъ. И волхвы спрашиваются Ирода, какъ спрашивали весь день у прохожихъ, о царѣ Христѣ:

— Гдѣ родился царь?

— — —

— Я — царь!

Быть Иродъ невысокъ и худощавъ — малая голова на короткой не по плечамъ толстой щѣтѣ; щурился — ежиль пугливо глаза; и говорилъ неожиданно громко, баскоиъ. И эта неожиданность поражала: «я — царь!».

Не поразишь лопарскихъ царей!

Лопарскіе цари имѣютъ власть надъ вѣтрами, подымали бурю, иогли передвигать морскіе острова, насыпали стрѣлы, обращали живое въ камень —

Лопарскіе цари проникаютъ въ тайныя дѣла и мысли, и имъ открыто, что творится на землѣ и на морѣ въ далекихъ странахъ и у чужихъ народовъ —
Лопарскіе цари не знаютъ страха!

— Гдѣ родился царь Христосъ? — снова спросили они у царя.

Иродъ держитъ въ рукѣ чашу: онъ поднялъ чашу въ честь славныхъ лопарскихъ царей — —

А надъ дворцомъ восходила звѣзда — и, ставъ въ окнѣ противъ волхвовъ, звѣздами зажгла ихъ царскія короны.

И звѣзды глянули изъ глазъ волхвовъ.

— Гдѣ родился царь Христосъ? — въ третій разъ спрашиваютъ волхвы, — онъ побѣдить всѣхъ царей, возьметъ всѣ царства, всю землю!

И чаша выпала изъ рукъ царя.

— Идите, — сказалъ Иродъ и дрожитъ весь, — идите, узнайте о младенцѣ и возвращайтесь въ Іерусалимъ: я первый пойду и поклонюсь ему.

Пообѣщавъ вернуться въ Іерусалимъ и разсказать о младенцѣ, вышли волхвы отъ царя. И повела ихъ звѣзда изъ царскаго города Іерусалима въ Христовъ городъ Виолеемъ.

*
* * *

Шла, крыла, звѣзда — за звѣздой волхвы.

Далеко въ полѣ отстали люди, провожая волхвовъ за заставу. И царскіе лазни-и-пролазни, ушн-и-наушики, не поспѣваютъ за ними.

Кружитъ звѣзда — волхвы кружили за ней. Сворачиваетъ съ дороги въ лѣсъ — и волхвы въ лѣсъ.

И идутъ такъ лѣсомъ, полемъ, дорогой.

Морозная ночь. Звѣздная, крѣпко морозить. Похрустывалъ сиѣгъ подъ ногами.

Звѣзда, пройдя рѣку, остановилась у лѣса за тыномъ — тихо опустилась надъ землянкой.

Свѣтло въ землянкѣ — играло солнце.

— — —
И увидѣли волхвы младенца. И подаютъ ему дары:

золото,

костяной жезль,

кутью.

Поклонились младенцу.

Младенецъ долго глядитъ — «золото!» «костяной жезль!» «кутья!». И, принявъ дары, благословилъ волхвовъ —

благословилъ ихъ трудную жизнь вѣщихъ волхвовъ, ожидающихъ Христа
стому звѣзду.

Звѣздами загорѣлась тѣсная землянка.

*Слава въ вышнихъ Богу —
на землю миры!*

Изъ круга ангеловъ вышелъ ангелъ и, разрѣшивъ клятву, не велитъ волхвамъ возвращаться въ Иерусалимъ.

— Не ходите, волхвы, къ Ироду! Идите другимъ путемъ: зло на сердцѣ царя — хочетъ онъ убить младенца.

*

Богородица держитъ на рукахъ сына: пора въ дорогу! Іосифъ хлопоталъ у саней, разговариваетъ съ Сивкой. И, усадивъ Богородицу съ младенцемъ, махнулъ стариkъ рукавицей.

Побѣжала лошаденка по дорогѣ въ цыганскую землю (— такъ указалъ Іосифу ангелъ! —) въ Египетъ.

Звѣзда низко неслась впереди — свѣтить путь въ Египетъ.

*Слава въ вышнихъ Богу —
миръ на земль!*

Пѣли ангелы вкругъ ангела-вѣстника, перелетали, какъ звѣзды.

— — и все небо кружилось — —

А волхвы вихремъ неслись сквозь огни и дымы, черезъ лѣса, черезъ рѣки, черезъ болота, мимо царскаго города Иерусалима, мимо Ирода царя къ Студеному морю — къ Студеному морю-океану, въ Лоларскую землю, въ студеную полунощную страну чародѣевъ.

И тамъ, въ своей пустынной вѣщай землѣ, начертавъ Христу звѣзду на волшебномъ бубнѣ, поднялись волхвы синими льдами и плывутъ по Студеному морю — по Студеному морю-океану, тихо отходя въ вѣчную жизнь.

*
* *

Проводивъ волхвовъ, Иродъ притаился въ окнѣ, смотрить на дорогу —
по дорогѣ въ Виелемъ сквозь вечерній сумракъ звѣздами горять царскія
короны лоларскихъ царей.

«Волхвы иайдутъ младенца Христа — волхвы вериутся въ Иерусалимъ — волхвы разскажутъ ему о младенцѣ — и оиъ, царь, первый пойдетъ къ Христу съ поклоною!»

Не поворачивая шеи и дрожа, Иродъ вдругъ начиаль хохотать неожиданно громко баскомъ:

«Оиъ первый пойдетъ къ Христу на поклонъ — — ! Не начнется день, какъ не будетъ въ живыхъ Христа — царя Христа, который побѣдить всѣхъ царей, возьметъ всѣ царства, всю землю!»

— Я — царь!

Весь вечеръ караулить царь волхвовъ, притаившись у окна.

И иочь. Не возвращаются волхвы. Доисли царю, что волхвы въ Виолеемъ пропали.

— Пропали?

(— иѣть, ие пропали: обманули! —)

— Обманули!

(— насмѣялись! —)

— Насмѣялись!

(— некого и иечего больше ждать! —)

«Живъ Христосъ! — Оиъ побѣдить всѣхъ царей! — побѣдить Ирода царя! — отниметъ всѣ царства! — у Ирода царя отниметъ его царство!»

Въ ярость пришелъ царь: топаль ногами и кричить и плачеть —

отъ обиды,

отъ безсилья.

И велить царь: иити въ Виолеемъ и тамъ истребить всѣхъ младенцевъ до двухъ лѣтъ.

*

Барабанный бой, трубы гремятъ среди иочи въ царскомъ городѣ Иерусалимѣ. Площади переполнились народомъ. По улицамъ бѣгутъ люди: кто-то крикиулъ «стрѣляютъ изъ пулеметовъ!»

Съ музыкой и пѣсней выступилъ карательный отрядъ въ Виолеемъ.

Звѣздная иочь морозить крѣпко. Похрустывалъ снѣгъ подъ ногами.

Въ полночь, достигнувъ Виолеема, солдаты съ музыкой и пѣснями вступили въ городъ.

И началась расправа.

Дѣти иичего ие знаютъ. Они никакихъ царей ие знаютъ. — ии Ирода царя, ии сына его. И никакихъ клятвъ, никакихъ заповѣдей — Иродъ ли обманулъ волхвовъ, волхвы ли обманули Ирода? — они говорили по-своему и смотрѣли по-своему «своими глазами». Оиъ улыбались — такъ улыбаются дѣти. Они играютъ, смѣются, плачутъ.

(— И не было на землѣ грозиѣ очи и иѣть грозиѣ очи и не будетъ, какъ эта виолеемская очь въ святые дни Рождества — въ первый день новой жизни новаго завѣта! —)

*
* *

Солдаты врывались въ дома и, отрывая у матерей отъ груди малютокъ, свертывали имъ шею, какъ цыплятамъ; другихъ выбрасывали изъ колыбелекъ и сонныхъ прихлопывали сапожищемъ.

Дѣти просыпались отъ крика и, ничего не поимая, сами подставляли шею подъ ножъ, — и ихъ рѣзали тутъ же на мѣстѣ.

Дѣти, ничего не поимая, хватались ручонками за блестящія сабли — (игрушка!) — и ихъ рѣзали тутъ же на мѣстѣ.

Вытаскивали дѣтей, какъ котята, изъ улицы и давили лошадьми, и вѣшали, и иололи пиками, и разрывали, и топили въ проруби, и шпарили, и бросали въ костеръ.

Глубокіе сугробы таютъ отъ горячей крови. И покрывается земля алоей ледяной корой.

Звѣзды, наливаясь кровью, померкли.

(— и ужъ не разобрать: сколькихъ годовъ и какихъ ребятъ убивать велѣно! —)

*

По слухаю переписи кто-то пустилъ служь среди дѣтей виолеемской голытьбы, ютившейся въ углахъ и коморкахъ, будто ночью придутъ изъ мѣсткома «записывать дѣтей на елку!»

Дѣти постарше, и спали ночь: дожидались. И когда пришли солдаты, ребятишки бросились къ солдатамъ: «записать ихъ на елку!»

Петъка, внуchoикъ Соломоиды, сторожившій весь вечеръ, задремалъ на пустой бабушкиной кровати. Вотъ сквозь сонъ слышитъ — шумятъ на улицѣ! — проснулся, думаетъ: «зовутъ!» Да на улицу.

Кричить:

— Меня не забудьте!

Чуть не плачетъ:

никогда оиъ ии на какой елкѣ не былъ!

Солдатъ схватилъ Петъку:

— Не позабудемъ! — — да винтовкой его —
И не пикнуль: ткнулся Петька носомъ — и потекла кровь изо рта.

*

Барабанный бой, трубы не могли заглушить отчаянного вопля и крика матерей и стона и жалобного горькаго плача.

(— каменное сердце содрогнется отъ этого дѣтскаго плача! —)
До разсвѣта шла рѣзня въ Виолеемъ и въ пригородахъ.

*
* *

(— Четырнадцать тысячи младенцевъ замучены въ Виолеемъ въ эту кровавую ночь въ святые дни Рождества — въ первый день новой жизни новаго завѣта! —)

*
* *

На разсвѣтъ выступили солдаты изъ Виолеема и пошли въ Іерусалимъ, кровавя дорогу, по пути коня и вола, пастуховъ, старухи Соломониды и вѣщи лопарскихъ царей.

Гремитъ музыка.

А крики и вопль несутся вдогонку — и далеко по всѣмъ дорогамъ разносится плачь.

(— каменное сердце содрогнется отъ этого материнскаго плача! —)

*
* *

Фыркала лошаденка.

Слѣзъ съ саней Іосифъ, сталь приступиваться: чудилось старинку —
сама земля кричить!

И вспомнилъ слова Богородицы:

«Вижу я, дѣдушка, двухъ людей: одинъ человѣкъ смеется и я съ тѣмъ радуюсь — будетъ у него большая радость; а другой человѣкъ плачетъ и я съ тѣмъ горюю — будетъ у него большое горе.»

И понялъ — предвѣщавшія земль на новую жизнь:

великую радость

и любое горе —

крестъ.

АЛЕКСѢЙ РЕМИЗОВЪ.

ХРИСТИАНСТВО И ИДЕЯ МОНАРХИИ.

Если идеино монархія одинаково не находитъ обоснованія ни въ евангельскомъ ученим о христіанской лояльности, ни въ политическихъ возврѣніяхъ ветхозавѣтныхъ книгъ¹⁾, то какимъ же образомъ произошло извѣстное, вѣками сложившееся убѣжденіе, согласно которому монархія считается, такъ сказать, естественной политической формой, признаваемой христіанствомъ, а монархизмъ — единственной правомѣрной идеологіей всякаго доброго христіанина? Вопрѣкъ, такъ поставленій, приводить нась къ необходимости изучить исторические и идеиные корни монархизма. Только такая постановка вопроса способна освѣтить истинное существо исторически столь прочно установленной связи между христіанствомъ и политическимъ установленіемъ монархіи.

Ни одна изъ политическихъ формъ не обнаруживаетъ столь тѣсной — исторической и идеиной — связи съ религіей, какъ политическая форма монархіи. Мало сказать, что монархія была политическимъ установленіемъ, создавшимся подъ вліяніемъ нѣкоторыхъ языческихъ религіозныхъ представлений, — болѣе того, въ истокахъ своихъ монархизмъ самъ былъ положительной религіей, религія же имѣла преимущественно монархическихъ формы. Въ настоящее время можно считать доказаннымъ, что первоначальная монархія произошла изъ первобытной магіи, и первыми земными владыками были первобытный кудесникъ и магъ²⁾). Примитивный человѣкъ жилъ въ обществѣ, которое въ извѣстномъ смыслѣ можно назвать демократическимъ — это была «большая демократія»³⁾, въ которой естественные существа жили вмѣстѣ съ существами сверхъестественными, и, по убѣжденію примитивнаго человѣка, между первыми и вторыми происходило постоянное общеніе. Сверхъестественное входило постояннымъ факторомъ въ видимый міръ, естественные пред-

1) См. нашу предшествующую статью въ № 4 «Пути».

2) Ссылаюсь на капитальное изслѣдованіе I. G. Frazer, *Le rameau d'or*, Paris 1924 и на его *Les origines magiques de la royauté*, 1920.

3) Frazer, *Le rameau d'or*, p. 86.

меты постоянно получали способность сверхъестественного действия. Первоначальный суеверей, по словамъ наблюдателей жизни примитивныхъ народовъ, есть тотъ человѣкъ, который находится въ постоянномъ общеніи съ духами и при помо-щимъ имъ онъ можетъ производить дождь, давать солнечный свѣтъ, господствовать надъ вѣтрами, послать болѣзни, способствовать удачу и неудачу и т. д. «Об-ладаешь ли ты этими силами?» — спросилъ одинъ первобытный суверенъ бѣлого путешественника. И когда тотъ отвѣтилъ отрицательно, то царекъ сказалъ: «А кто же у васъ даетъ вѣтеръ, бурю, дождь?» «Это Богъ» — сказалъ ему бѣлый. «А въ та-комъ случаѣ у васъ Богъ исполняетъ тѣ обязанности, которыя у насъ исполняю я. Богъ и я — мы одинаковы!» «Онъ произнесъ это» добавляется наблюдатель — «спокойно, съ видомъ человѣка, которому удалось подыскать достаточное объясне-ніе». Разговоръ этотъ тѣмъ характеренъ, что въ мемъ намѣчаются первые истоки первоначального монархизма. Кто хочетъ понять истинное существо Древнѣйшихъ монархическихъ учрежденій, тотъ долженъ помнить, что они не отдѣлимы отъ идеи царебожества, отъ отожествленія царя съ Богомъ. Древняя монархія мертвa, без-душна, непонятна, если только отдѣлить ее отъ этой идеи⁴⁾.

Культь царебожества исповѣдывался народами совершиено различныхъ куль-туръ, тѣмъ не менѣе въ основѣ его лежитъ нѣкоторое особое религіозно-философ-ское міросозерцаніе, одинаковое, несмотря на различіе эпохъ, націй и культурныхъ условій существованія. Предпосылкой этого міросозерцанія является аксіома, по-лучившая, пожалуй, наиболѣе выпуклую формулировку въ религіи ассири-ави-лонянъ. Ассири-авилоянне вѣрили, что все земное бытіе соотвѣтствуетъ бытію не-бесному и что каждое явленіе этого міра, начиная съ самого малаго и кончая вели-чайшимъ, нужно считать отраженіемъ небесныхъ процессовъ⁵⁾). На признаніи ак-сіомы этой покоилось все вавилоансое міросозерцаніе, вся философія, астрологія, магія. Въ примѣненіи къ политикѣ она означала, что порядокъ божественной іе-рархіи является прообразомъ для іерархіи земной, что слѣд., земной царь являет-ся какъ бы копіей царя небеснаго, инкарнацией божества, земнымъ богомъ⁶⁾). Од-нако, аксіома эта съ вытекающими изъ нея выводами была только наиболѣе ярко формулирована ассири-авилоянами; она лежала въ основѣ и иныхъ древне-язы-ческихъ политическихъ формъ. Не на этомъ ли ученіи построено было одно изъ са-мыхъ удивительныхъ политическихъ образованій маштей планеты «государство не-бо», тысячелѣтняя Китайская Имперія? Согласно ученію Конфуція, государствен-

4) Приведено у Levy-Brule, , *La mentalit  primitive*, 1922. изъ G. Brown, *Melanesians and Polynesians*, p. 429.

5) A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 1913 s. 171: «Alles irdi- sche Sein und Geschehen entspricht einem himmlischen Sein und Geschehen, wobei alle Teil- erscheinungen von Grossten bis zum kleinsten als Spiegelbilder von elnender aufgefasst wer- den».

6) *Ibid.*, s. 173.

иая організація являється отраженіемъ въ миніатюрѣ тѣхъ отношеній, которая наблюдаются въ небесномъ мірѣ⁷). Только въ міровоззрѣнніи китайскаго мудреца идея небеснаго порядка и его земного отображенія имѣть скорѣе характеръ безличный. Небо есть безличное благое начало, управляющее міромъ и человѣкомъ, есть верховный разумъ съ его законами, которые на землѣ и воплощены въ государственыхъ законахъ. Можно провести ие безъ основанія параллель между воззрѣнніями иа государство Конфуція и политической теоріей Гегеля⁸). То, что Гегель называетъ «разумомъ», «основой міра», то Конфуцій называетъ «небомъ». Оттого для Конфуція, какъ и для Гегеля, государство является «высшей формой объективной нравственности», и выше государства иѣть вообще ничего высшаго. Воззрѣнне это, впрочемъ, совершенно совмѣстимо и съ персональнымъ культомъ властителя, съ идеей царбожества. Властитель государства для китайцевъ былъ наличнымъ носителемъ безличного нравственнаго закона, «сыномъ неба». Какъ «сынъ неба» онъ принадлежалъ къ божественнымъ сферамъ и даже является божествомъ. И древнему Египту знакомо было это воззрѣнне, хотя въ болѣе персональной формулировкѣ. Для Египтянъ божественный порядокъ былъ также прообразомъ порядка земнаго, а фараонъ былъ копіей божества, его изображеніемъ, живой божественій статуей⁹). Это общее языческимъ народамъ міровоззрѣнне послѣдствіемъ своимъ имѣло совершенно особую политическую доктрину древняго монархизма, которая, не взирая на особенности мѣста и времени, можетъ быть характеризована рядомъ совершенно общихъ чертъ.

Древній царь не могъ не обладать божественными предикатами и не могъ не быть предметомъ божественнаго культа. По убѣждѣнію древнихъ языческихъ народовъ, когда не было царствъ на землѣ, атрибуты царя — скіпетръ, держава, корона, — лежали на небѣ. Съ учрежденіемъ царствъ ими были увѣнчаны земные владыки¹⁰). Поэтому обрядъ коронованія имѣть небесное происхожденіе, является какъ бы таинствомъ. Вся жизнь царя есть какъ бы подобіе небесной жизни. Дворецъ и тронъ есть подобіе сѣдалища боговъ; дворецъ не отдѣлимъ отъ храма и есть какъ бы часть божественнаго жилища. Царь является ближайшимъ служителемъ неба, первымъ жрецомъ, первосвященникомъ. Власть царя, подобно божественной власти, совершенно универсальна: царь властвуетъ не только иадъ подданными, власть его простирается на весь міръ. Отсюда происходитъ идея универсальной Имперіи, ко-

7) *Liau Schang Kuo, Von chinesischen Rechts — und Staatstheorien, Zeitschrift fur vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. 40.*

8) Какъ дѣлаетъ цитированный въ предшествующемъ примѣчаніи автора.

9) *J. Baillet, Le régime pharaonique, t. I. 1912. p. 10.*

10) *Jeremias, I. c. 177 — Согласно законамъ Ману L. VII. §4. (по изд. Musée Guimet) царь есть «une grande divinité qui reside sous la forme humaine» Любопытно отмѣтить, что на законы Ману какъ разъ ссылается Жозефъ де Местръ въ извѣстномъ пассажѣ своихъ «Les soirées de St. Petersburg», какъ на образецъ классического понятія о монархической власти.*

торая не отдельна от воззрений древне-языческого монархизма. Небесная Империя, в представлениях китайцев, беспредельна, и безгранична в пространстве была власть богдыхана. Ассирийско-аввилонские деспоты также считали себя владыками мировыми. Египтяне думали, что какъ солнце освещаетъ все, такъ и власть фараона должна простираться на всю вселенную. Власть эта, подобно лучамъ, распространяется до послѣднихъ предѣловъ земли, до границъ неба. Весь міръ принадлежитъ фараону, — югъ и сѣверъ, востокъ и западъ, земля, во всю длину ея и ширину¹¹⁾.

Власть подобного монарха не можетъ не быть неограниченной, *абсолютной*. Если говорить объ абсолютной монархіи въ точномъ историческомъ смыслѣ этого слова, то въ чистой и послѣдовательной формѣ она могла существовать только при господствѣ идеи царебожества и только въ ея предѣлахъ. Подлинно *абсолютной* властью можетъ быть только власть, подобная божественной, которую никто не можетъ ограничить и которая даже выше нравственныхъ законовъ. Здѣсь береть свое начало воззрѣніе, что истинный царь можетъ быть и безнравственнымъ, если онъ силенъ, всемогущъ и грозенъ, какъ Деміургъ. Обладая бого-подобной властью, древній языческій царь былъ существомъ страшнымъ, внушающимъ ужасъ и грознымъ. Онъ грозенъ и для подданныхъ, и для иностранцевъ, и для враговъ внутреннихъ и для враговъ вѣтшнихъ. Фараонъ пожигалъ пламенемъ своихъ враговъ и взоромъ своимъ повергалъ нечестивыхъ. Онъ былъ носителемъ «божественного террора», «гневомъ вѣнчаннымъ»¹²⁾). Но въ то же время онъ былъ и носителемъ міра, благодѣтелемъ человѣчества, хранителемъ жизни подданныхъ. Онъ является божествомъ добрымъ, подобнымъ Озирису; доброта его, по выражению египетского папируса, подобна водѣ морской, т. е. она никогда не изсякаетъ и несетъ жизнь міру, несетъ плодородіе, изобиліе и счастье. Въ предѣлахъ ассирийско-аввилонской и персидской культуры этотъ взглядъ на царя, какъ на хранителя жизни, получилъ мессіанское истолкованіе: царь считался грядущимъ спасителемъ людей-избавителемъ отъ смерти. Царь-спаситель есть типичная персидская и ассирийско-аввилонская идея, связанная съ древними астрологическими воззрѣніями, съ учениемъ о круговоротѣ вещей, о перерожденіи міра, объ эволюціи зоновъ. Новый царь и былъ зономъ, который несъ міру новую судьбу¹³⁾.

Само собою разумѣется, подобный монархъ не могъ стоять къ народу въ какихъ либо юридическихъ оформленныхъ отношеніяхъ. Царство не было должностю, но особымъ отношеніемъ, которое болѣе всего характеризуется нравственными чертами. Древній монархъ былъ «отцомъ» своихъ подданныхъ — и известное выражение «царь-батюшка» вовсе не изобрѣтено русскими. Оно характерно для всѣхъ во-

11) Baillet, I. c. p. 107-10.

12) L. c. p. 88, 110.

13) Jeremias, I. c. s. 179.

сточныхъ монархій и иногда прямо примѣнялось древними народами: фараонъ имѣновался отцомъ своихъ подданныхъ, а послѣдне были его дѣтьми. Подданные древняго монарха не ограничивали его власти, не обладали по отношенію къ нему какими-либо «правами». На михъ лежала только обязанность безусловнаго повиновенія волѣ отца. Неповиновеніе волѣ этой считалось не только преступленіемъ, но прямымъ святотатствомъ. Наказаніемъ за непослушаніе была смерть. «Слушайте его слова и исполняйте его приказанія» — говорить древній папирусъ о фараонѣ. «Тотъ, кто его почитаетъ, тотъ будетъ жить, но кто произносить слова неугодныя его величеству и противныя ему, — тотъ достоинъ смерти... Кто любить его въ своемъ сердцѣ и кто обожаетъ его всѣ свои дни, — поле его произрастаетъ и зеленѣеть; но кто говорить противное его величеству, руки боговъ несутъ ему немедленную смерть¹⁴⁾.

Таковы были идеи, лежащія въ основаніи древняго языческаго монархизма. Въ эпоху эллінистической цивилизациіи идеи эти были занесены на Западъ въ греко-римскій политический міръ.

Классическимъ грекамъ не извѣстно было обоготвореніе царей, хотя они и глубоко цѣнили идею государства. Платонъ считалъ государство воплощеніемъ верховной идеи добра, Аристотель называлъ его священнѣйшимъ союзомъ. И у Платона и у Аристотеля, и у стоиковъ мы находимъ восхваленіе монархіи, однако здѣсь дѣло идетъ о монархіи «философской», о правленіи мудрыхъ, о власти философовъ — идеи, далеко стоящія отъ восточнаго царебожества¹⁵⁾). Высоко ставя государство, народы классического міра готовы были всячески превозносить людей, оказавшихъ государству великия услуги. Такъ возникъ апоѳеозъ героевъ, извѣстный и грекамъ и отчасти римлянамъ¹⁶⁾). Мильтиадъ былъ обожествленъ въ Херсонесѣ Фракійскомъ, обожествлены были нѣкоторые спартанскіе цари, цари Сициліи и т. д. Въ Аѳимахъ въ IV вѣкѣ почитали героевъ Марафонской битвы, какъ боговъ, самосцы обоготворили Лизандра еще при жизни, воздвигли ему алтари и приносили жертвы. Когда хотѣли обоготворить Агаселая, онъ сказалъ, что люди сами сначала должны превратиться въ боговъ, тогда онъ повѣрить, что и его сдѣлаютъ богомъ. Сколь ни близко стоялъ обычай апоѳеоза героевъ къ царебожеству, все же между ними есть значительная разница: Восточный царь не получалъ апоѳеозъ отъ людей, онъ былъ богомъ¹⁷⁾). Однако, чѣмъ ближе мы подходимъ къ эллінистической эпохѣ, тѣмъ болѣе стираются границы между апоѳеозомъ и царебожествомъ. Таково, напр., было почитаніе Александра Великаго, сыгравшее крупную роль въ Исторіи царебожества на Западѣ. Справедливо указываютъ, что обоготвореніе Александра не бы-

14) Baillet, I. с. р. 233.

15) Ср. J. Kaerst, *Studien zur Entwicklung und theoretischen Begrundung der Monarchie*, 1898, с. 24 и слд.

16) Ср. E. Kornemann, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte* Klio, I. 1902.

17) Различие это особенно подчеркивается у Baillet, 1919, с. 13 и слд.

ло дѣломъ его сознательной политики, онъ игралъ здѣсь, скорѣе, пассивную роль, слѣдовалъ обстоятельствамъ, плылъ по теченію¹⁸⁾). Восточный міръ, въ который онъ побѣдно проникъ, сталъ воздвигать ему алтари и храмы — и, когда они были воздвигнуты, отвѣчая требованіямъ этого міра, онъ пошелъ въ храмъ Амона-Ра и былъ объявленъ сыномъ этого бога. Это было подчиненіе умонастроеніямъ и нравамъ «покоренныхъ» народовъ. Многіе эллінскіе города примкнули къ этому культу, и мы имѣемъ здѣсь дѣло уже съ не простымъ апоеозомъ героя. Въ кульѣ Александра замѣтили новые восточные вліянія: какъ восточный монархъ, Александъ уже считается явившимся на земль богомъ (*Διός ἐπίφανος*) спасителемъ (*σωτῆρ*), дарователемъ мира и жизни¹⁹⁾.

Діадохи способствовали культу Александра и въ то же время поощряли обоготвореніе своихъ предшественниковъ и даже себя самихъ. Птоломей Філадельфъ не только обоготворялъ своего покойнаго отца и покойную мать, присвоивъ имъ имя «боговъ-спасителей», но и ввѣль первый поклоненіе живому кесарю, какъ богу. Примѣру этому слѣдовали и его преемники. Клеопатра титуловалась «царицей», «младшой богиней». Антіохъ I именовалъ себя Аполлономъ Спасителемъ, Антіохъ II просто именовалъ себя богомъ (Antiochos II Theos). Соприкосновеніе съ восточными міромъ и въ частности съ обломками монархіи Александра научило тому же обычай и римлянъ. Не безъ вліянія востока устроилъ себѣ апоеозъ Юлій Цезарь. Римскіе императоры стали присваивать себѣ также божественные титулы и даже объявлять себя богами.

При изученіи вопроса объ отношеніи христіанства къ монархіи, обыкновенно, начинаютъ не съ естественного противопоставленія евангельскаго вѣроученія политическимъ представленіемъ языческаго міра, но съ чисто талмудическаго толкованія иѣкоторыхъ общеизвѣстныхъ евангельскихъ текстовъ. Такой проемъ безнадежно затмняетъ проблему, между тѣмъ она ставится столь просто и ясно, что приходится удивляться, почему ее до сихъ поръ какъ бы не примѣтили. Передъ иами лежитъ культурная среда, живущая глубокою вѣрою въ пришедший съ Востока кульѣ цезарей. Народы, передъ которыми еще не угасла звѣзда Александра, ждутъ царя-спасителя, избавителя отъ несчастій и бѣдствій. Приспособляясь къ этой вѣрѣ земные владыки объявляютъ себя богами и строятъ себѣ храмы и жертвенники. И тотъ народъ, среди которого является Христосъ, самъ живетъ пламенной вѣрой въ царя изъ колѣна Давида и трепетно ожидаетъ грядущаго Мессію, именно какъ царя. И вотъ среди этого народа появляется человѣкъ слова и дѣла которого производятъ неотразимое впечатлѣніе на очевидцевъ. Разыгрывается величайшая историческая трагедія: свидѣтели чудеснаго явленія Христа принимаютъ его, именно, за земного владыку, за кесаря, который призванъ снасти міръ, за ис-

18) *Мнѣніе Когнеманна I. с.*

19) Ср. Е. Lohmeyer, *Christuskult und Kaiserwahl*, 1919, с. 13. и слѣд..

тинного сына Божия въ лицѣ царя земного, — иными словами, видѣть въ немъ осуществленіе давно желанной мечты, которой жила вся эллинистическая цивилизация; Онъ самъ, не отвергая того, что оиъ Сынъ Божій, со всей рѣшительностью отмѣтаетъ мысль о себѣ, какъ о царѣ земномъ. Свидѣтелей его проповѣди и его дѣлъ болѣе всего поразило, что Онъ проповѣдуетъ *евангелие царствія*, — ио это была вѣсть не о земномъ царствѣ, а о царствѣ небесномъ. Въ царствіе небесное, по всѣмъ извѣстному, высказанныому съ такой удивительной силой учению, могутъ войти какъ разъ тѣ, которые въ земномъ царствѣ занимаютъ послѣднее мѣсто: нищіе, миротворцы, изгнанные за правду, не судящіе ближнихъ, отказывающіеся клясться, непротивящіеся злу, любящіе враговъ своихъ, не собирающіе земныхъ сокровищъ, не служащіе мamonъ, ио пекущіеся о своей душѣ. Принадлежность къ опредѣленному земному царству никакъ не служить ручательствомъ на вхожденіе въ царство небесное: «говорю вамъ, что многіе приидутъ съ востока и съ запада и возвѣгутъ съ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ въ царствіи небесномъ, а сыны царства извергены будуть въ тьму виѣшнюю». (Мато. 8, 11, 12; Лука, 13, 27). Вообще царствіе Божіе не можетъ быть опредѣлено какими-либо пространственными, территориальными признаками, — оно принадлежитъ къ сферѣ чисто духовной: «не придетъ царствіе Божіе примѣтнымъ образомъ. И не скажутъ: вѣтъ оно здѣсь или вѣтъ тамъ. Ибо вотъ: Царствіе Божіе внутри васъ». Менѣе всего, слѣдовательно, оно представляется, какъ земное государство съ его территоріей, народомъ и властью. Въ символическомъ изображеніи сатанинскихъ искушеній, которое описывается у первого и третьяго евангелиста, діаволь предлагаетъ Христу вѣтъ царства міра, ио что Христосъ отвѣчаетъ: «отойди отъ меня, сатаиа, ибо написано: Господу Богу твоему покланяйся и ему одному служжи» (Мато. 4, 10) Служеніе Богу исключаетъ пути земного царствованія. Послѣднія суть пути величія, въ небесное же царство можно войти только умалившисъ. Оттого говорилъ Христосъ ученикамъ, призвавъ дитя и поставивъ его между ними: «если не обратитесь и не будете, какъ дѣти, ие войдете въ Царствіе небесное» (Мато. 18, 4; Лука 18, 17): «Кто хочетъ быть первымъ, будь изъ всѣхъ послѣднимъ и всѣмъ слугою» (Мато. 9, 35), «кто изъ васъ меинше всѣхъ, тотъ будетъ велико» (Лука 9, 49). Болѣе того, Христосъ рѣшительно отвергалъ всякую мысль о томъ, что царствіе Божіе будетъ построено на какихъ-то властныхъ, іерархическихъ отношеніяхъ: на мѣсто начала власти Христосъ ставить начало служенія и жертвы. «Вы знаете» — говорилъ онъ ученикамъ, когда они заспорили объ іерархическомъ первенствѣ въ Царствіи Божиемъ — «вы знаете, что почитающіеся князьями народовъ господствуютъ надъ ними, и вельможи ихъ властствуютъ надъ ними. Но между вами да не будетъ такъ: а кто хочетъ быть большимъ между вами, да будетъ вами слугою. И кто хочетъ быть первымъ между вами, да будетъ всѣмъ рабомъ.» Или въ другой не менѣе опредѣленной редакціи: «Быль же и споръ между ними, кто изъ нихъ долженъ почитаться большимъ. Онъ же ска

заль имъ: цари господствуютъ надъ народами и владѣющіе ими благодѣтями называются. А вы не такъ: но кто изъ васъ большій, будь какъ меньшій, и начальствующій, какъ служащий. Ибо, кто больше: возлежащий или служащий? Не возлежащий ли? А я посреди васъ, какъ служащий». (Лук. 22, 24).

Изложенные моменты евангельской проповѣди съ убѣдительностью свидѣтельствуютъ, что ученіе Христа нанесло рѣшительный ударъ вѣрѣ народовъ эллинистической культуры въ грядущаго царя-спасителя. Но вмѣстѣ съ тѣмъ нанесло ударъ и самой идеѣ языческой монархіи. Съ полнымъ правомъ можно сказать, что ученіе Евангелія представляетъ полную противоположность теоріи языческой абсолютной монархіи: считая послѣднюю тезисомъ, нельзя не видѣть въ ученіи Христа нѣкого антитезиса. Быть можетъ потому и было христіанство такъ враждебно встрѣчено языческимъ народомъ. Тотъ, кто искренне увѣровалъ въ слова Христа, не могъ уже болѣе царю поклоняться, какъ богу; нѣкоторымъ съятотатствомъ была для него самая мысль о царебожествѣ и отвратительнымъ долженъ быть казаться божественный кульпъ царей. Слѣдуетъ-ли, однако, итти еще далѣе и утверждать, что христіанство несовмѣстимо съ идеей государства вообще, что оно имѣть нѣкоторый анархіческій уклонъ? Склонность толковать христіанство въ духѣ анархизма довольно распространена, и такое толкованіе лежитъ въ концѣ концовъ въ основѣ толстовскаго отрицанія государства. Дѣйствительно, христіанство понижаетъ цѣнность идеи государства, однако это еще очень далеко отъ анархизма. Христіанству совершило чужда та самолюбивая боязнь авторитета, которая столь характерна для анархически устремленныхъ душъ. Евангеліе учить не безвластію, оно только не усматриваетъ въ власти самой по себѣ никаной безусловной цѣнности. Только служеніе и жертва освящаетъ, дѣлаетъ правомѣрной власть — вотъ основная политическая мысль евангельской проповѣди. Только эта мысль, совершенно забытая христіанской политикой, можетъ дать истинное понятіе объ отношеніи христіанства къ государству. Принципіально христіанство можетъ принять и освятить только ту власть, которая, примѣнѣмъ современное выраженіе, не есть власть господская, но власть соціального служенія²⁰). Христіанство, слѣд., не можетъ принять деспотіи, все равно покрываются ли она религіознымъ авторитетомъ, является-ли монархической или республиканской. И хотя христіанство и не учило бунту противъ государства, однако, оно не могло считать священной власть восточного деспота, утверждающаго свою полную богоподобность. Вмѣстѣ съ тѣмъ христіанство не можетъ не сочувствовать всякой государственной формѣ, въ которой власть существуетъ не для власти, но для исполненія высшихъ нравственныхъ цѣлей, въ которой властители и вельможи не прадно называются благодѣтелями, въ которой они являются не «возлежащими», но служащими.

20) Терминологія Л. І. Петражицкаго.

Словомъ и дѣломъ запечатлѣли первые христіане глубоко нмъ присущее сознаніе того, что вѣра ихъ совершенно несовмѣстима съ божественнымъ культомъ царей. Какъ ни скучны свидѣтельства о политическихъ возврѣніяхъ первыхъ христіанъ, все же мы можемъ приблизительно восстановить ихъ — и особенно, руководствуясь схемой ихъ отношенія къ теоріи языческой монархіи. Христіанское міросозерцаніе, по мѣрѣ постепенного проникновенія въ него началъ языческой философіи, постепенно усвоило ученіе о небесномъ и земномъ порядкѣ, о микрокосмѣ и макрокосмѣ²¹⁾; однако, христіанское возврѣніе на изначальную грѣховность твари дѣлало совершенно невозможнымъ, чтобы какое-либо изъ земныхъ учрежденій, — и въ частности государство, — было надѣлено божественными, абсолютными свойствами. Христіанство принципіально не отрицало того предположенія, что земное государство является копіей божественного порядка, но въ то-же время христіанство далеко было отъ утвержденія, что копія эта вполнѣ адекватна: такая копія можетъ быть и искаженной, кривой, порядокъ можетъ быть и порядкомъ сатанинскимъ. Христіанство рѣшительно отказалось отъ мысли, что государство есть совершенѣйшее изъ обществъ, — выше государства христіанство поставило общину вѣрующихъ, Церковь; и съ тѣмъ большей опредѣленностью земное государство перенесено было въ порядокъ цѣнностей относительныхъ и условныхъ. Христіанство восприняло отъ языческой мудрости возврѣніе на міръ, какъ на великую монархію²²⁾, однако же для христіаства принципіально недопустимо было уподобленіе земного царя Богу. «Ты спрашиваешь меня, почему я не обожаю царя» — говорили первые христіане. «Ибо царь сотворенъ не для того, чтобы его обожать, но чтобы *воздавать ему законныя почести* (τιμᾶς τѣ иерархїи). И царь не есть Богъ, но человѣкъ, поставленный Богомъ, не для обожанія, но для того, чтобы *справедливо судить*. (εἰς τо δικαιος κανոνι). Такимъ образомъ ему *всѣренено Богомъ управление нѣкоторымъ родомъ дѣлъ* (πιστὰ Θεον αἰκανοῖς πεῖσται) тѣхъ; же чиновниковъ, которыхъ онъ имѣть подъ собою, не слѣдуетъ называть царями. Царь есть, такимъ образомъ, титулъ, каковымъ не подобаетъ надѣлять другихъ, такъ же какъ не подобаетъ обожать никого, кроме Бога»²³⁾. Въ словахъ этихъ, принадлежащихъ одному изъ раннихъ представителей патристики, съ величайшей поспѣдовательностью проведенъ взглядъ на царя, какъ на должность.

Должность эта возвышается надъ другими должностями, однако она имѣть строго опредѣленныя, чисто юридическія функціи: справедливо судить. Справед-

21) Соответствующія обильныя цитаты можно найти въ многихъ лекціяхъ по «Общей теоріи государства». Прага, 1925, стр.

22) Наиболѣе яркія мѣста въ сочиненіяхъ Діонисія Великаго; приведены въ моей «Общей теоріи государства», стр. 132 и слѣд.

23) Ср. Theophilus episcopi Antiocheni, Ad. Autolycum libri tres Migne Petr. graca V.6. p. 1042. Цитата приведена у Brehier et Batifol, Les survivances du culte imperial romain и драгоценна именно тѣмъ, что въ ней выражается духъ раннаго христіанства, не писанного еще приспособлениемъ къ условіямъ жизни языческой монархіи.

ливость первые отцы церкви принимали въ римскомъ смыслѣ этого слова — воздавать равное равному, *par pari referre*²⁴). Какъ ни далека отъ отцовъ церкви юридическая терминология, но совершенно неоспоримо, что они считали правовое истолкованіе монархіи — именно, взглядъ на царя, какъ на связанную правомъ высшую должность, — единственno подобающей христіанству теоріей царской власти. Или въ современныхъ терминахъ, они считали совмѣстимымъ съ Христовыи ученіемъ взглядъ на царство, какъ на *государство правовое*.

И совершенно послѣдовательно первые христіане не могли принять восточноязыческаго воззрѣнія на монарха, какъ на земного бога, — грознаго и милостиваго, передъ которымъ нужно трепетать и которому нужно поклоняться. «Прикажетъ мнѣ царь платить подати — я готовъ это дѣлать. Прикажетъ мнѣ господинъ служить и повиноваться — я знаю, что такое служба. Ибо человѣка слѣдуетъ такъ чтить, какъ подобаетъ человѣку, и только одного Бога надлежитъ бояться, — Бога, котораго не могутъ зрѣть человѣческие очи и котораго нельзя изобразить никакимъ искусствомъ. Если же ты прикажешь, чтобы я это отрицалъ, я этому не буду повиноваться, я лучше умру, чѣмъ выскажу себя лжецомъ и неблагодарнымъ»²⁵). Въ приведенныхъ словахъ содержится единственno правильное толкованіе евангельской заповѣди лояльности по отношенію къ государству. Существуютъ государственные обязанности, исполненіе которыхъ не есть нечестіе; таковыя и слѣдуетъ исполнять, хотя бы онѣ и были тяжелы. Но существуютъ требованія государства, исполненіе коихъ есть уже грѣхъ и нечестіе, — таковыя и иельзя исполнять. «Я лучше умру, чѣмъ исполню ихъ» — такъ долженъ сказать христіанинъ. Въ извѣстномъ мѣстѣ Евангелия (Мате. 22, 16-22, Марка 12, 13-17; Луки, 20, 20-26), отнюдь не имѣющаго исчерпывающаго значенія для опредѣленія отиошенія христіанина къ государству, Христосъ, избѣгая поставленныхъ ему лукавыхъ вопросовъ, хочетъ только сказать, что нѣть противорѣчія между нѣкоторыми требованіями государства и истинами его нравственного ученія. И, именно, вопросъ идеть о платежѣ податей, что для христіанина вовсе не есть нечестіе: «отдавайте кесарево кесарю». Но, прибавляя Христосъ, отдавайте «Божіе Богу». А если кесарь потребуетъ, чтобы ему возвращали «божіе»? Этого вопроса Христосъ не касается, а первые христіане рѣшили его совершенно опредѣленно: «лучше умремъ, чѣмъ будемъ повиноваться». И многочисленныи мученичество доказали свое убѣжденіе въ этой истинѣ.

И въ то же время приведенные слова содржать принципіальное отвержение всѣхъ тѣхъ языческихъ представлений о монархѣ, о которыхъ мы говорили ранѣе. «Одного Бога надлежитъ бояться» — это значитъ, что всѣ предикаты царя, вытекающіе изъ исторіи царебожества, отпадаютъ, какъ нечестивые. Царь не страшенъ

24) *Cp. Athenagorae philosophi. Locatio pro Christianis*, Migne v. 6. p. 967.

25) *Tatini Assyrii, Oratio adversus Graecos*, Migne, v. 6, p. 814.

и не милостивъ, — ибо такимъ можетъ быть одинъ Богъ, царь и не «батюшка», ибо въ нѣкоторомъ верховиомъ смыслъ только Богу принадлежитъ свойство быть «Отецомъ». Царь, повторяемъ, — высшая должность, и честь царю воздаваемая по закону, рѣшительно отлична отъ отношенія человѣка къ верховному Существу или Богу.

Сказанное дѣлаетъ понятіемъ ту склонность христіанскихъ политическихъ ученій къ чисто юридическому, договорному истолкованію отношенія между царемъ и народомъ, о которыхъ мы говорили въ другомъ мѣстѣ. Надо сказать, что ученія эти вытекаютъ изъ глубокаго существа христіанства. Царь, какъ должность, связана съ народомъ не тѣми отношеніями, коими связанъ Богъ съ человѣкомъ. Существо связъ этой не опредѣляется въ категоріяхъ чисто нравственныхъ, какъ учила языческая теорія царства, но скорѣе къ ней подходитъ категоріи правовыя. Отсюда и является стремленіе воспользоваться нѣкоторыми частно-правовыми аналогіями для того, чтобы опредѣлить юридическую природу отношенія царя къ государству и гражданиамъ. Впрочемъ, попытки эти совершино не знакомы ранней патристикѣ и зарождаются впервые въ западной схоластической литературѣ раннаго средневѣковья. Однако, идеиное основаніе имъ заложено уже въ разсмотрѣнномъ нами взглядѣ на царя, какъ на должность, функціи которой сводятся къ справедливому суду.

* * *

Если тѣмъ не менѣе христіанская культура сохранила остатки божественнаго почитанія кесарей, объясняется это прочностью языческихъ пережитковъ и рядомъ приспособленій, которое претерпѣло христіанство, послѣ того, какъ стало официальной религіей. Христіанство распространялось въ общественной средѣ, въ которой культь Императоровъ былъ какъ бы официальной религіей. Культь этотъ отнюдь не умиралъ по мѣрѣ того, какъ христіанство пріобрѣтало все болѣе и болѣе сторонниковъ. Даже тогда, когда христіанство проникло въ римскій дворъ, когда его стали терпѣть и постепенно легализировать, императорскій культь продолжалъ оставаться несокрушимымъ государственнымъ установленіемъ. Всего удивительнѣе что это продолжалось, когда сама Имперія стала христіанской. Константинъ Великій сохранилъ въ своихъ титулахъ божественные предикаты своихъ предшественниковъ, именуясь *dious, Numen, theum* и т. п. Семья его продолжала именоваться *domus divina* и все, что окружало ее, считалось священнымъ (дворецъ, напр. назывался *sacrarium*). Въ Византіи при христіанскихъ императорахъ продолжали бросаться на колѣни передъ кесаремъ и цѣловать пурпуръ. Изображенія христіанскихъ императоровъ продолжалася и послѣ ихъ смерти. Такъ обожествлены были послѣ смерти Констанцій, Юліанъ, Іовіанъ, Валентинъ I, Граціанъ и др. Названіе

постепенно было усвоено официальнымъ христіанствомъ и многие императоры сохранили этотъ титулъ въ христіанской литературѣ почти до конца средніхъ вѣковъ^{26).}

Отъ столкновенія евангельского ученія съ языческой государственностью произошла своеобразная равнодѣйствующая, причемъ направленія ея были различны на Западѣ и на Востокѣ. Надѣленіе монарховъ божественными предикатами про никло въ Западную Европу, и въ эпоху особаго процвѣтанія монархіи неоспоримо здѣсь практиковались нѣкоторыя формы культа кесарей, напоминающая подобнаяя обычай въ древнемъ мірѣ. Однако-же на Западѣ всегда сильнымъ было правовое, договорное начало, ограничивающее абсолютность монархіи и не допускающее пре вращенія монархіи въ политическую постройку древне-языческаго стиля. Сильно было также и вліяніе римской церкви, которая настойчиво учила объ ограниченности государственной власти. Иное наблюдаемъ мы на православномъ Востокѣ, гдѣ отсутствовали вѣдь названныя вліянія и кромѣ того были актуальны непосредственно идущіе изъ Азіи восточно-языческие образцы. Власть Московскихъ государей получила свое идеологическое обоснованіе изъ Византіи. Въ то же время Московское Государство было не только государствомъ православнымъ, но и государствомъ восточнымъ, — и монархической традиціи Востока внѣдрялись въ него не окольнымъ путемъ, черезъ Царьградъ, но непосредственно изъ азіатскаго міра. Въ силу этого черты восточной языческой монархіи въ Московскомъ государствѣ были выражены не менѣе, если не болѣе ярко, чѣмъ въ Византіи. И это признается въ настоящее время не только «евразійцами», къ признанію этого все болѣе и болѣе склоняется современная историческая наука. «Въ непрерывной борьбѣ съ Азіей и въ постоянномъ соприкосновеніи съ азіатствомъ, Москва естественно про никалась бытомъ и понятіями Востока. Правда, московскіе цари любили ссылаться на римскихъ и византійскихъ императоровъ, на Августа и Константина; но въ ихъ придворномъ быту, въ ихъ управлениі не было тѣхъ республиканскихъ повадокъ, которыя давали себя знать и въ языческомъ Римѣ и въ христіанской Византіи. Московское самодержавіе походило гораздо болѣе на восточный халифатъ, на тогдашнюю Турцію^{27).} Московская мода на все восточное, прямое увлеченіе Турціей, впечат лѣнія, вынесенная отъ соприкосновенія съ татарскими завоевателями наложили на московское государство тѣ чисто восточные черты, которыя такъ поражали въ немъ путешествующихъ иногороднцевъ.

Примѣряясь къ этому восточному стилю, построена была и политическая тео-

26) Я ссылаюсь при этомъ на изслѣдованія католическихъ писателей, мнѣнія которыхъ считаю вполнѣ справедливыми. Ср. вышесказанное сочиненіе Brehier et Batifor и кромѣ того Beurlier, *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains*. Paris, 1890 (перепечатана въ 1891 году подъ инымъ названіемъ: *Le culte imperial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinian*).

27) Слова Р. Виппера, Иванъ Грозный, Москва, 1922 г. гдѣ собранъ исключительно интересный въ названіи отнешеніи фактическій материалъ.

рія московської монархії, — теорія, авторами якої була впливовий частина давній московської інтелігенції, во главі з якою вважається Іоаном Волоцким (Саниним). Названа теорія донині слів'я за переважно християнську, православну, хоча, якъ ми убѣдимся, глубокой внутренней связи з христианством у нея никакой нѣть. Согласно ей, царська влада учреждена на землѣ Богомъ ие зъ ограниченими правовими, но зъ нѣкоторыми универсальными, якъ бы божественными функціями. Царей и князей, якъ училъ Іоанофъ Волоцкій, «Богъ въ себѣ мѣсто посади на престолъ своемъ», а потому «царь убо естествомъ подобенъ есть всѣмъ человѣкомъ, *властію же подобенъ вышнему Богу*»²⁸⁾. Обязаність царей сводиться къ нравственному полеченню надъ душами подданихъ, къ спасеню ихъ. «Вамъ же подобаетъ» — обращался Волоцкій къ государямъ московскимъ — «премъши отъ вышняго повелѣння правленіе человѣческаго рода... не токмо о своихъ пещися и своего точю житія правти, но и все обладаемое отъ треволиенія спаси и соблюдати стадо его отъ волковъ невредимо, и боятися серпіи небеснаго и не давати воли злоторяющимъ человѣкамъ, нже душу зъ тѣломъ погубляющимъ, скверные глаголю, и злочестивые еретики»²⁹⁾. «Мы убо, гласить Завѣтъ, иеврѣюющихъ во святую и единосущную Троицу повелѣваемъ мечемъ посѣщи, и богатство ихъ на расхищеніе предати... Тако же и Вамъ повелѣваемъ творити: бози бо есте и сынове Вышняго, блюдите же да не будете сыновья гнѣву, да не изомрете, яко человѣщи и во пса мѣсто сведены будете во адъ»³⁰⁾. Миссія государства въ такомъ пониманіи сводиться прежде всего къ охранѣ благочестія, якъ правильно указываетъ на это проф. Дьяконовъ. Государъ есть «первый отмститель Христу за еретики». Охранять правовѣріе надлежитъ царямъ всіми средствами, даже при помощи «премудрѣнаго коварства». Отсюда — ученіе о «прехищреніи и коварствѣ Божіемъ», развивающее въ іосифлянскій школѣ и переосмысленное всесвѣтно на концепцію православнаго монарха³¹⁾. Не даромъ Іоанофъ Волоцкій рекомендовалъ царямъ московскимъ «розыскывать» (inquirere) еретиковъ, а нѣкоторые послѣдователи іосифлянскій школы прямо ссылались на примѣръ «шпанскаго короля». Ученіе это перекладывается на плечи государства ту миссію, которая возлагалась на Западъ на святую инквизицію и на католическую церковь. Очевидно при этомъ, что государство должно занимать въ ученії іосифлянъ мѣсто

28) Цитирую по *Дьяконову, Власть московскихъ государей*, Литограф. изданіе, препечатаному для учтныхъ цѣлей зъ разрѣшенія автора безъ означенія года, стр. 157, 8

29) Ibid, Стр. 417. Прим. 17.

30) Ibid. стр. 157. Приведенные цитаты оснарявають Сергеевичъ, Русскія юридические древности, вып. 111, но едва-ли удачно.

31) Ось земль ученіи, развитыи преимущественно митрополитомъ Даніиломъ, см. кроме указанного сочиненія *Дьяконова, Хрушевъ, Изслѣдованіе о сочиненіяхъ И. Санина*, СПБ. 1866, *Остерь Миллеръ, О направлѣніи Іоаноса Волоцкаго, Журналъ Мин Нар. Просв. 1868, февраль. Книгу Жимакина, Митрополитъ Даніилъ, мнѣ не удалось достать.*

надъ Церковью преобладающе. Богъ передаль царю, по выраженію Іосифа Волоцкого, «и церковное, и монастырское, и всего православнаго христіанства власть и попеченіе». Отсюда слѣдуетъ, что «царскій судъ святительскимъ судомъ не посуживается ни отъ кого, — или государство имѣеть приматъ надъ церковью»³²⁾). Царь пріобрѣтаетъ характеръ лица священнаго, какъ бы первосвященника и замѣстителя Божія. Іосифляне учили, что божескія почести надлежить воздавать не только живому царю, но и его изображеніямъ. «Когда вносятся въ города царскій образъ, то не только простыя землемѣльцы и ремесленники, но и воины, городскіе старѣшины, честнѣйшіе сановники, воеводы и синклиты, встрѣчаютъ его съ великой честью и поклоняются царскому образу, какъ самому царю».³³⁾

Іосифлянское учение стало, какъ извѣстно, официальной доктриной московекаго самодержавія³⁴⁾). Ближайшимъ коронованнымъ ученикомъ Іосифа былъ царь Иванъ Васильевичъ Грозный, оставившій намъ чисто іосифіанскую, весьма стройную теорію россійскаго абсолютизма, построенную, какъ ему казалось, въ чисто православномъ духѣ. На самомъ дѣлѣ замѣчательная теорія Грознаго довольно точно воспроизводить основные мотивы языческаго монархизма, какъ они изображены были нами въ первой главѣ настоящей статьи. По мнѣнію Грознаго, строеніе земного государства является копіей государства небеснаго, а царь земной — какъ бы земнымъ намѣстникомъ Бога. То выраженіе, что земныя власти могутъ быть плохими, искаженными копіями, Иванъ Грозный считалъ манихѣской ересью, которая развратио учна, будто Христость владѣеть небомъ, а землею сами управляютъ люди. На самомъ дѣлѣ на землѣ всѣмъ обладаетъ Христость и «вся на небеси, на землѣ и преисподней состоять по хотѣнію, совѣтомъ Отчимъ и благовѣніемъ Св. Духа»³⁵⁾). Порожденіемъ такого совѣта является царская власть. Иванъ Грозный училъ, что «побѣдная хоругвь и крестъ честной» даны были Господомъ Іисусомъ Христомъ сначала Константину, первому Христіанскому Императору, потомъ другимъ византійскимъ царямъ, пока «искра благочестія не дошла до Руси»³⁶⁾). Строго говоря, Грозный признавалъ истинными царями только тѣхъ, которые несли преемственность названной власти — отъ Константина къ нему, Ивану Васильевичу. Всѣ остальные государи не являются настоящими монархами, и съ ними Московскому царю «въ ровномъ братствѣ быть не пригоже». Въ этомъ смыслѣ Иванъ Грозный счи-

32) Дьяконовъ, І. с. стр. 163. Мы излагаемъ одну сторону взглядовъ Іосифа Волоцкого, который, какъ практическій человѣкъ, иногда приспособлялся къ обстоятельствамъ и менялъ свои воззрѣнія, о чёмъ подобно говорить Дьяконовъ.

33) Переложеніе словъ инока Зинея у Дьяконова, І. с. стр. 177.

34) О другомъ, враждебномъ іосифлянамъ направлении (направлениіи «заволжескихъ старцевъ») и имѣю памѣрѣ говорить въ приготовленной къ печати статьѣ «Русскій народъ и государство».

35) Воззрѣнія Ивана Грознаго развиты, главнымъ образомъ, въ его перепискѣ съ кн. Крубскимъ. См. *Н. Устряловъ, Сказанія кн. Курбскаго, 1842 изд. 2-ое.*

36) *Н. Устряловъ, І. с. срт. 156.*

таль себя единственнымъ міровымъ владыкой, — возврѣніе, напоминающее черты языческаго имперіализма. Менѣ всего былъ свойствененъ Грозному взглядъ на монарха, какъ на должностъ въ государствѣ. По его ученію, царь — ие народный ставленникъ, который, «какъ староста въ волости», а епископы и совѣтники «ему товарищи». «Мы, смиренный Иоаннъ, по божескому избавленію, а не по многомягкому человѣческому хотѣнію». Онъ считалъ, что власть ему дана не для отправленія правовыхъ функций, — не для того, чтобы «справедливо судить», — но въ высшихъ религіозныхъ и нравственныхъ цѣляхъ, «для поощренія добрыхъ и кары злыхъ». Потому она дѣйствуетъ «страхомъ, запрещеніемъ, обузданіемъ и конечнымъ запрещеніемъ», она борется съ «безуміемъ злѣйшихъ человѣковъ лукавыхъ» божественнымъ терроромъ. Она оказываетъ благимъ «милость», злымъ — «ярость и мученіе». Царь и есть олицетвореніе божьяго гнѣва и божьей милости, — «гнѣвъ вѣнчанный». Повиноваться Царю значить повиноваться Богу; кто не повинуется — губить свою душу. Кто хочетъ «поревновать о благѣ», тотъ обязанъ повиноваться земнымъ владыкамъ, даже строптивымъ, ибо повиновеніе имъ и есть повиновеніе Богу. Связь истинааго царя съ народомъ — чисто нравственная. Царь какъ бы является передъ Богомъ отвѣтчикомъ за грѣхи народа. «Вѣрую» — говорилъ Иванъ Грозный — «яко о всѣхъ согрѣшніяхъ вольныхъ и невольныхъ судъ пріяти ми, яко рабу, и не токмо о своихъ, но и о подвластнчихъ мнѣ дать отвѣтъ, аще моимъ небреженіемъ согрѣшили». Царь является какъ бы той жертвой, которая приносится за грѣхи народа. Въ нѣкоторомъ смыслѣ пріятіе царства какъ бы повторяетъ жертву Спасителя. Съ другой стороны, и грѣхъ царя отражается на всемъ народѣ, что и заставляетъ Ивана Грознаго молиться, чтобы Богъ не помянулъ его юношескихъ преступленій и не покаралъ за него «толикое множество иарода»³⁷⁾.

Политическое ученіе Грознаго цѣликомъ было заимствовано теоретиками нашей абсолютной монархіи вплоть до нашего времени. Л. А. Тихомировъ прямо переложилъ его ученіе своими словами и объявилъ политическую концепцію Ивана Грознаго «идеаломъ, вытекающимъ изъ чисто православнаго пониманія жизни»³⁸⁾). Съ полнымъ сознаніемъ указываетъ онъ на языческіе и восточные корни своей теоріи, хотя и стремится отмѣтить ея специфическія «православныя» черты. По его мнѣнію, римскій цезаризмъ правильно чувствовалъ существо монархической власти, когда «старался присыпывать императорамъ личную божественность»³⁹⁾). Можно признать за фактъ, отмѣчать онъ, что на монархическомъ Востокѣ «народы не имѣютъ того иѣсколько тѣлого

37) Дьяконовъ, Л. с. стр. 218.

38) Л. Тихомировъ, Единоличная власть, какъ принципъ государственного строительства, 1897, Москва, стр. 56. Въ то время какъ Л. Тихомировъ идеализируетъ политическую концепцію Грознаго въ ея цѣломъ, другіе наши защитники абсолютизма выдвигаютъ только ея отдельные моменты и затушевываютъ остальное. Въ этомъ отношеніи теорія абсолютизма у Л. Тихомирова является, пожалуй, наиболѣе послѣдовательной.

39) Ibid., стр. 48.

состоянія, которое столь часто на западѣ и благодаря которому человѣкъ считаетъ за высшую силу самого себя». Однако, по мнѣнію Тихомирова, языческая монархія . грѣшила тѣмъ, что слишкомъ предавалась культу голой силы. «Востокъ покорялся силѣ, потому что она сила, не понимая ее, не уважая ее, не любя ее, но только покоряясь. Такимъ характеромъ одѣвалась и государственная власть. Избранника высшихъ силъ для народовъ указывалъ *усильхъ*, т. е. простое проявленіе силы⁴⁰). «Типичнымъ атрибутомъ верховной власти здѣсь считается то, что она представляеть таинственную сверхчеловѣческую силу, безъ достаточнаго сознанія нашей связности подчиняться только Богу, а не какимъ-либо другимъ силамъ сверхчеловѣческаго міра. Такимъ образомъ элементъ нравственный не входитъ ясно въ число обязательныхъ атрибутовъ власти въ полную противоположность съ самодержавіемъ». «Истинный монархизмъ — самодержавная идея нашла себѣ мѣсто въ Византіи и въ Россіи, причемъ элементами ея извращенія въ Византіи было вліяніе восточной идеи, а у насъ — западной»⁴¹).

Мнѣнія эти обнаруживаютъ поверхностное пониманіе восточной монархической идеи, въ которой нравственный элементъ, какъ мы видимъ, игралъ не менѣе существенную роль, чѣмъ у насъ въ Россіи. Нельзя серьезно защищать взглядъ, что монархія фараоновъ, небесная юттайская имперія или ассирио-авілонское царство поконилось только на бездушной, грубой, голой силѣ. А если стирается и это отличіе, то сходство языческой монархіи съ православной въ стилѣ Ивана Грознаго получается весьма значительнымъ. Нельзя не признать, что православный монархизмъ является нѣсколько смягченнымъ христіанскими вліяніями переводомъ древне-языческой идеи на русскій ладъ. По существу дѣла ничего специфическаго христіанскаго въ немъ нѣтъ, но слагаетъ его рядъ свойственныхъ всей древности настроеній, которыя въ душѣ русскаго народа сохранились тогда, когда они уже исчезли изъ души народовъ западныхъ.

Отвѣтъ на поставленный нами выше вопросъ, почему монархизмъ считается политической формой, естественно связанной съ христіанствомъ, мы должны прямо сказать: *по близости многихъ христіанскихъ народовъ, и въ частности народа русскаго, къ древне-языческому міру*. Выводъ этотъ долженъ честно принять каждый православный и каждый русскій, если только онъ сознательно относится къ своему прошлому.. Принимая этотъ выводъ надлежить, однако, осторегаться слѣдующій непразумѣній. Во-первыхъ, отрицаніе христіанского обоснованія монархіи не обозначаетъ, что монархію нельзя защищать при ломоши какихъ-либо другихъ соображеній, которыя, однако, ничего общаго не имѣютъ съ христіанскимъ вѣроученіемъ⁴²). Во-вторыхъ,,

40) Ibid., стр. 88.

41) Ibid., стр. 88-89.

42) Перечисленіе этихъ аргументовъ можно найти въ моей «Общей теоріи государства», стр. 327 и слѣд.

отрицаніе внутренней связы монархіи съ православіемъ ие означаетъ, что православіе тѣмъ самыи лишено всякаго политического лица. Послѣднее мнѣніе покояится на невнимательномъ отношеніи къ нашему прошлому, на незнаніи тѣхъ политическихъ институцій которыя владѣли душой русскаго народа. Нельзя считать, что идеей московскаго абсолютизма исчерпывалось все содержаніе политическихъ настроеній русской народной души. Въ дѣйствительности русскій человѣкъ, не переставая считать себя «православнымъ» очень часто расходился съ идеей монархического абсолютизма и иначе рисовалъ политический строй, который считалъ нормальнымъ и справедливымъ. Однако, изученіе политическихъ воззрѣній русскаго народа выходитъ изъ рамокъ этой статьи и должно быть предметомъ особаго изслѣдованія.

Н. Н. АЛЕКСѢЕВЪ

ОБЪ ОПАСНОСТЯХЪ И ПРЕОДОЛЪНИИ ОТВЛЕЧЕННАГО ХРИСТИАНСТВА.

Однимъ изъ самыхъ вредныхъ заблужденій, и притомъ особено опаснымъ именно въ переживаемое нами время, является отвлеченное пониманіе христіанства. Отвлеченно же христіанство понимается не только въ томъ случаѣ, если его отожествляютъ либо съ чисто теоретическимъ ученіемъ, отвлекая его отъ дѣятельности, либо съ нравственно-религіозною дѣятельностью, отвлекая ее отъ ученія: если, иначе говоря, пытаются разорвать органическое единство «вѣры» и «дѣлъ». — Отвлеченнымъ становится пониманіе христіанства и тогда, когда ему и — болѣе конкретно — Церкви отводится каная иибудь одна сфера жизни, тѣмъ самымъ отвлекаемая отъ прочихъ, а прочія разсматриваются какъ не-церковныя по существу.

Чтобы яснѣе выразить эту мысль и вмѣстѣ съ тѣмъ показать жизненную значительность поставленной проблемы, обратимся къ nonconcretnymъ примѣрамъ. — Католическое сознаніе представляеть себѣ Церковь, какъ единую стройную и — въ идеалѣ — объемлющую все человѣчество организацію (*societas humana*). По своему ученію, по своей морали и дисциплинѣ, даже по культу своему, эта организація вездѣ и у всѣхъ народовъ должна быть одинаковою. Собственно говоря, само измѣненіе ея во времеии, неизбѣжное и неоспоримое, представляется нежелательнымъ и нуждается въ оправданиі — какъ виѣшнее и не затрагивающее существа. Въ Церкви нѣтъ уже ни эллина, ни іудея — потому, что все эллинское и іудейское остается за ея оградою, а если, повидимому, и сохраняется внутри ея, то лишь въ качествѣ чего то случайного и виѣшняго, т. е. по существу своему *не-церковнаго*. Разумѣется, на это легко возразить, что римская церковь допускаетъ мѣстныя особенности культа и церковнаго обычая. Можно сослаться на архипастырскіе совѣты папы Григорія Велинаго, усвоенные іезуитскимъ миссионерствомъ, на уніатство, на такъ называемое «католичество восточнаго обряда» и на многое другое. Но суть дѣла не во виѣшнихъ фактахъ, а въ ихъ смыслѣ. — Мѣстныя особенности, конечно, допускаются, и къ

нимъ римская церковь очекъ искусно приспособляется (ср. попыткъ «католиковъ восточного обряда» использовать иаше старообрядчество), однако только потому, что допускаемыя особености признаются иесуществениыми, случайнымъ и виѣшиимъ покровомъ универсалько и единообразио церковнаго, т. е. въ силу того же отвлеченнаго пониманія Церкви. Ни одинъ католикъ не рѣшился сказать, что для полноты церковнаго бытія существование славякской и греческой літургіі, двуперстія старовѣровъ и т. п. является необходиимъ, хотя не всякий католикъ будетъ возражать противъ допустимости того, чтобы въ церкви исполнялись отрывки изъ «Cavalleria rusticana» (дѣйствительно имѣвшій мѣсто фактъ). Съ другой стороны, отрицать необходиимость латинскаго языка и римскаго церковнаго обычая католикъ не рѣшился ие по соображеніямъ принципіальныимъ, а лишь потому, что, вопреки своей отвлечеиной кдеологии, окъ отожествляетъ универсально-едкообразное съ провинціально-римскмъ к вѣрить въ абсолютную и едикственкую значимость римскаго. Допущеніе мѣсткыхъ особеностей и пркспособлекіе иъ кимъ въ звачительной мѣрѣ являются средствамъ для вождѣлѣннокъ ункфкаціи всего ученія: церковной дисциплины, церковнаго иульта. Достаточно напомнить о судьбѣ обращениыхъ св. Кирилломъ и Меодіемъ и инкорпорированыхъ Римомъ славянъ или о постепенкй романизаціи уніатскаго культа. Здѣсь кельзя ссылься на исторкческія условія и человѣческія ошкбкк, кбо дѣло кидѣть о иѣкоторой органической и потому иеустранимой теклекціи. Вѣдь она проявляется и сейчашь, превращая «мѣстныя особености» въ условкыя и времеккыя. Какой, въ самомъ дѣлѣ, смыслъ сохранять пѣніе за літургію Скмвола безъ «Filioque», если священикъ-уніатъ обязанъ послѣ словъ «отъ Отца» тих оприбавлять: «и отъ Сына»? «Восточный обрядъ» едва ли можно сохранить иеповреждеккымъ, если разрывается связь его съ православкыми и, въ частности, русскими святымк и иоками. Останется ли русская Церковь руссию, отрекшись отъ св. Александра Невскаго, защищавшаго ее отъ латынства, отъ святыхъ Сергія Радонежскаго, Тихона Задоксаго, Серафима Саровскаго? Осторожные руководителк новой уии, «католичества восточного обряда», въ томъ числѣ и митрополитъ Андрей Шептицкій, сознателько закрывали глаза на то, что ихъ паствамъ молилась русскимъ иоиамъ и святымъ. Но, иоиечко, прицкпіалько былъ правъ папскій экзархъ о. Федоровъ, когда окъ опредѣлекко поставилъ этотъ вопросъ и выкудилъ у митрополита Шептицкаго едкственю для католика возможное разъяснекіе: иельзя молиться тѣмъ русскимъ угодникамъ, которые жили послѣ «раздѣлекія» церквей и не канонизированы Римомъ. Русскимъ «католикамъ восточного обряда» пришлось разстаться съ русскмъ святыми и двинуться въ далекій путь отъ Святой Руск къ Риму, гдѣ, въ концѣ коицовъ, ксчезкеть и весь «восточный обрядъ».

Это очеинъ показателько.— Для католического созканія каціональкяя культуры и государства представляются находящимися вкѣ Церкви (поскольку універсалько-церковное на практикѣ не отожествляется съ провинціально романскимъ или рим-

скимъ). Разумѣется, иѣть иеобходимости въ томъ, чтобы римская церковь сохраняла средневѣковое отношеніе къ государству, какъ къ «бегемоту», чтобы она включала національно-культурную жизнь въ «царство діавола». Она можетъ даже признавать относительную цѣнность національныхъ идеаловъ, нултурной дѣятельности и государства, можетъ приспособляться къ нимъ и не только иосвенно, а и прямо имъ содѣйствовать. Но она никогда и ни при какихъ условіяхъ не признаетъ за ними церковнаго, т. е. абсолютнаго значенія. Она никогда не усмотритъ своей задачи въ томъ, чтобы принять и благословить само существо этихъ идеаловъ и этой дѣятельности, какъ свое собственное существо, и противопоставить имъ не совсѣмъ иные идеалы и дѣятельность, а только иной, церковный *методъ* ихъ осуществленія. Такое усмотрѣніе противорѣчило бы самой природѣ натоличества, какъ отвлеченно-универсальнаго христіанства, для котораго Церковь необходимо есть интернациональная или сверхнациональная организація, «религіозный интернациональ», противостоящій интернационалу соціалистическому или даже — въ порядкѣ маніи преслѣдованія — масонскому.

Мы не отрицаемъ фантовъ и хорошо знаемъ, что католическая церковь тоже благословляетъ и плоды земные и желѣзныя дороги. Но, всматриваясь въ смыслъ этихъ благословеній, мы видимъ, что плоды земные благословляются только на потребу человѣка: какъ средство, ие какъ нѣчто самоцѣнное, благое и прекрасное. Все понимается только какъ средство для того, чтобы человѣкъ могъ выполнить свое назначеніе, лежащее по ту сторону его земного бытія; и нѣть въ этомъ благословеніи призданія существенной святости всего сотвореннаго Богомъ, нѣть благоговѣнія. Земля, можетъ быть, и отражаетъ райское бытіе, но ие на ней оно начинается и она въ него не раскроется и не войдетъ. Мнѣ ясно, что эти замѣчанія должны показаться натолику неубѣдительными и непоянятными. Вѣдь для пониманія иихъ надо исходить ие изъ идеи спасенія отъ міра и ие изъ обезцѣнивающаго *процесъ* развитія абстрактнаго телесологизма Єомы Аквінсіаго, а изъ идеи преображенія и обоженія всего міра.

— Вотъ этотъ самый человѣкъ со всѣми его индивидуальными чертами и особенностями, во всей полнотѣ его ионкретнаго бытія будеть усовершень и преображенъ. И ие погибнуть для него тѣ, иого онъ любить: они стануть лишь лучше и любимѣ; и ие исчезнеть въ царствѣ иебесномъ иичто изъ любимаго имъ, не замѣнено будеть чѣмъ то прекраснымъ, но все же другимъ: ии его народъ, ии его нултура: все останется собою и вполнѣ сохранить себя въ преображенности, въ истинномъ «исполненіи» своего бытія. Какъ это возможно и накимъ образомъ это произойдетъ, — мы можемъ лишь смутно предугадывать и предчувствовать, но не знать и видѣть съ полной ясностью. А развѣ отвлеченнное христіанство знаетъ, что такое царство небесное?

Низведенію эмпиріческаго бытія иа степень преходящаго средства мы противопоставляемъ такимъ образомъ его сохраненіе и преображеніе, его абсолютную значимость и иеуничтожимость, т. е. истиинность (*ѣлѣвіа*); отрицанію церковности

народа и его культуры — ихъ идеальную и существенную черновность или святость. Поэтому для насъ Церковь исполняется тогда, когда, переставая быть отвлеченной, одерковляетъ и культуру и народъ, даруетъ имъ святость и «бесмертие». Отсюда не слѣдуетъ, что признается церковнымъ грѣшное и несовершенное: задача Церкви какъ разъ въ томъ, чтобы дать существенно-церковному въ народѣ, культурѣ и человѣкѣ силы преодолѣть ихъ грѣхи и несовершенство и стать ионнретно и дѣйствительно черновными. И тѣмъ, что она обличаетъ зло и указываетъ на истинный смыслъ бытія, Церковь и вызываетъ свободное его самоусовершенствованіе, которое, какъ недавно прекрасно показалъ митрополитъ Антоній, и есть спасеніе. Церковь должна быть конкретной; т. е. она должна быть и национально-культурнымъ организмомъ. Но много нардовъ и много культуръ. Слѣдуетъ ли отсюда, что надо всѣхъ сдѣлать *такими же* православными, какъ русские или греки, и, уничтожая иные культуры, russифицировать весь міръ? — Конечно, нѣтъ. Если бы въ этомъ заключался идеалъ, наша точка зрѣнія ничѣмъ бы не отличалась отъ практики римскаго католичества, хотя и болѣе согласовалась бы съ нею, чѣмъ римская теорія. — Всѣ должны стать православными, т. е. язычники должны принять Православіе, а еретики — покаяться въ своей ерети. Но православныхъ «церквей» должно быть много, такъ чтобы каждая изъ нихъ выражала особую культурную и народную симфоническую личность, хранимую особымъ ангеломъ Божімъ, и чтобы всѣ они въ единстве Христовой любви составляли одну Святую Соборную Православную Церковь. Эта Церковь едина единствомъ соборныхъ или симфоническихъ, т. е. согласованностью и взаимодополненіемъ всѣхъ составляющихъ ее «церквей», изъ которыхъ каждая есть вся она, но въ особомъ аспектѣ, и каждая одинаково необходима для ея полноты, хотя есть среди нихъ и «первозванная». Эта Церковь не отвлеченная, ибо не отсѣкаетъ отъ себя ничего-сущаго, но все въ себя пріемлетъ и преображаетъ въ себя. Въ ней нѣть ни эллина, ни іудея потому, что и эллинъ со всѣмъ своимъ эллинствомъ и іудей со всѣмъ своимъ іудействомъ — ея равноцѣнны и живы органы. Въ ней нѣть раба и свободного, ибо рабство существуетъ лишь въ грѣшномъ мірѣ, который только хочетъ стать Церковью, а «свобода» — человѣческое слово, слишкомъ немощное и несовершенное для того, чтобы выразить полноту черновнаго бытія: свободные есть только тамъ, где есть и рабы.

Не удивляемся, что намѣченное сейчасъ пониманіе Церкви органически непонятно представителямъ отвлеченного христіянства. Они видятъ въ немъ национальную исключительность и стремленіе къ унификаціи отвлеченной и вынуждены отрицать самый принципъ соборности, т. е. каѳоличности. Но къ несчастью, и православные люди все еще недостаточно уяснили себѣ проблему и слишкомъ часто сбиваются или на примитивный национализмъ и пониманіе Церкви въ эмпирическихъ категоріяхъ т. е. на попытку превратить ее въ средство эмпирической политики, или на отвлеченный универсализмъ. Еще до войны мнѣ случилось изъ уст русского священника,

и къ тому же въ алтаръ слышать горькя жалобы на «провинціализмъ» Русской Церкви и сочувенную оцѣнку римскаго универсализма. Когда Русская Церковь вступила въ полосу гоненій и угрожала стать невидимой, русскіе люди пытались выбить оружіе изъ рукъ третьяго радующагося тѣмъ, что не только отрекались отъ ложнаго религіознаго национализма, господствовавшаго въ синодальнуу эпоху, но поторопились отвергнуть и основыя идеи прошлаго, даже не спрашивая себя, ие живеть ли и въ иихъ вѣчная правда. Усиленно начали настаивать на томъ, что Православіе не совпадаетъ съ русскимъ Православіемъ, что есть еще православные греки, болгары, сербы, къ которымъ раиѣ многіе изъ новыхъ апологетовъ относились пренебрежительно. Выводы напрашивались сами собой: для Православія не существуетио, останется или ие останется видимою Русская Церковь, ибо важно быть православиымъ, а ие русскимъ православнымъ. Такъ и Православіе начало пониматься отвлеченно: и полнотѣ церковной жизни противустала идея спасенія отъ мірской суеты, въ томъ числѣ и отъ русскаго государства и русскаго народа. Естественными и логическими слѣдствіями этого являлись сосредоточенія на личной религіозной жизни и — при слабости и неразвитости православнаго самосознанія — уходъ въ католичество, сохранившее видимое единство, и лелялось-бы раствореніе русской эмиграціи въ иныхъ помѣстныхъ православныхъ церквахъ. Однако православные русскіе люди и даже апологеты отвлечеиаго Православія упорно и цѣлко держались за вѣриость русскому Православію и въ разсѣяніи. Они мечтали и мечтаютъ объ особой русской Церкви заграницей; и въ нихъ, когда-то привѣтствовавшихъ «отдѣленіе Церкви отъ государства», неожидано оживаетъ... религіозная традиція самодержавія.

Приходится удивляться той легкости, съ какою православные русскіе люди и даже православные русскіе іерархи отнеслись не только къ паденію самодержавія, которое казалось (хотя и не было) почти церковнымъ институтомъ, ио и къ «отдѣленію» Церкви отъ государства, провозглашенному первымъ революціоннымъ, т. е. времененнымъ, правительствомъ и совершению несовмѣстимому съ духомъ Православія. Никто какъ будто и не задумался надъ вопросомъ, да можетъ ли вообще съ церковной (а не безбожной) точки зрѣнія быть признаваемымъ подобный принципъ. Просто радовались «свободѣ» Церкви отъ государства, т. е. отъ угнетенія ея императорами и оберъ-прокурорами, и..... отъ ея священнаго долга: думали не о долгѣ и обязанностяхъ, а о «правахъ» которыя лишь позже были «разъяснены» большевиками и высшимъ монархическимъ совѣтомъ заграницею. Впрочемъ, въ самой Россіи православное церковное сознаніе очень скоро восторжествовало. — Конечно, и усолшій патріархъ и его правопреемники «признаютъ» законъ (=фактъ) отдѣленія Церкви отъ государства. Они принимаютъ на себя обязательство ему подчиняться и добросовѣстно ему подчиняются. Но они — ни теоретически, ни практическимъ — не отдѣляютъ отъ Церкви національно-государственной и національно-культурой жизни. Какъ

въ своемъ такъ называемомъ «Завѣщаніе», которое я продолжаю считать подлиннымъ, т. е. подписаннымъ сознательно и добровольно, такъ и во всемъ своемъ поведеніи за послѣдніе годы патріархъ вполиъ ясень и опредѣленъ. Онъ благословляетъ русскихъ православныхъ людей на культурно-иаціональную работу въ совѣтскомъ государствѣ и съ высоты патріаршаго престола призываѣтъ ихъ склониться передъ волей народа, отвергшаго царскую власть и вручившаго свой судьбы новой власти. Отказываясь отъ всякаго политианства, отъ всякой политической дѣятельности въ плоскости мірской и потому грѣшной политики, партійной борьбы, насилия и заговоровъ, справедливо признавая все это не сферою Церкви, а сферою *еще не просвѣтленнаго Церковнаго міра*, патріархъ признаетъ, что культурная, иаціональная, соціальная и даже политическая сферы являются сферами, въ которыхъ христіанинъ *долженъ* дѣйствовать, отъ которыхъ онъ *не долженъ* уходить и которая онъ *долженъ* не насилиемъ и зломъ измѣнять, а преображать своимъ православнымъ сознаніемъ. Такая христіанская дѣятельность обязательна для всякаго. Она есть подвигъ и ведеть къ исповѣдничеству и мученичеству, отъ которыхъ немощный и грѣшный человѣкъ убѣгааетъ въ уступчивость и даже компромиссы, осуждаемые Церковью и голосомъ его совѣсти. Это — долгій и трудный путь, требующій смиреннаго терпѣнія, приводящій къ сознанію своей немощи и своего грѣха; но это — путь правды и добра, а не горделиваго насилия. Церковь не чертить политической программы и не даетъ конкретныхъ указаний: какой политический и соціальный строй нуженъ, какъ кто долженъ поступить въ даниомъ случаѣ. Это все — дѣло человѣческой свободы. Церковь лишь воспитываетъ и просвѣтляетъ совѣсть для того, чтобы человѣкъ могъ воспользоваться своею свободою по христіански, и говорить ему, когда онъ согрѣшилъ. И безмѣрно политианствующій іерархъ не сочтетъ своимъ церковнымъ долгомъ руководство стратегическими и тактическими операциями: онъ проведетъ какую-то грань между волею Церкви и конкретными актами. Но онъ слишкомъ конкретизируетъ волю Церкви и ошибочно считаетъ себя выразителемъ ея, если отъ имени Церкви требуетъ закрѣпленія крестьянъ или экспроприаціи капиталистовъ, демократической республики или самодержавія. Церковь объемлетъ конкретное бытіе, но она дѣлаетъ его церковнымъ не тѣмъ, что подчиняетъ его своимъ конкретнымъ нормамъ, а тѣмъ, что, религіозно его просвѣтляя, вызываетъ его свободное самоцерковленіе въ самоосуществленіи. При этомъ она вовсе не объявляетъ его безгрѣшнымъ, иапротивъ — обличаетъ его грѣхи. Патріархъ никогда не называлъ большевиковъ святыми, никогда не одобрялъ того, какъ совершился переворотъ и какъ поступаетъ и осуществляетъ государственные русскія задачи, которая не совпадаютъ со *всѣми* ея задачами, большевицкая власть. Онъ только увидѣлъ и сказалъ, что за *всѣмъ* этимъ лежитъ воля русскаго народа, какъ особой симфоиической личности, и что *существо* этой воли и этой личности не зло, хотя русскій народъ и совершилъ и совершаєтъ тяжкіе грѣхи.

Такимъ образомъ послѣ долгаго періода угнетенія, въ эпоху гоненій просыпается русское православное самосознаніе, и первымъ его выразителемъ является патріархъ, связующій прошлое русской Церкви съ ея будущимъ. Русская Церковь обнаруживаетъ себя, какъ душу русскаго народа. Она живеть и крѣпить въ Россіи и, поглощенная насущнѣйшими своимъ потребностями, можетъ временно какъ бы и забыть о нась, чадахъ ея въ разсѣяніи сущихъ, т.е. сохранить съ нами только связь любви и молитвы. Но мы то можемъ остататься въ ней, т. е. остататься русскими православными людьми, лишь въ томъ случаѣ, если сознательно и упорно будемъ держаться за всякую связь съ иею, съ патріархомъ Тихономъ и съ его панятю. Вотъ почему мы считаемъ всякія попытки прямо или замаскированно провести автокефалію зарубежной русской церкви, не говоря уже о смѣшной надеждѣ увидѣть въ послѣдней истинное существо Русской Церкви и въ ней найти иоваго патріаржа, не только антиканоничными, но и пагубными для нась и для нашего церковно-национального бытія. Однако, хотя здѣсь за рубежомъ, въ средѣ эмигрантской интеллигентіи, съ нѣкоторымъ опозданіемъ и подъ другими именами переживающей русскіе революціонные процессы, мы и особенно подвержены заблужденіямъ, не слѣдуетъ закрывать глаза на симптоматичность совершающагося. Отрицая тенденціи къ автокефаліи и традицію законопослушности по отношенію къ мннмымъ наслѣдникамъ старой русской власти, мы усматриваемъ въ стремлениѣ заграничной русской церкви удержаться, какъ иѣ-которое цѣлое, естественное и законное раскрытие того же православнаго русскаго самосознанія, которое живо въ Русской Патріаршой Церкви. Это — та же самая иерасторжимость Церкви и культуры, та же существенная церковность національно-культурнаго бытія. Со всею рѣшительностью мы отрицаемъ акты послѣдняго архіерейскаго собора въ Сремскихъ Карловцахъ, вовсе не «соборные» и не церковные, а политические и житейскіе. Но это не мѣшаетъ намъ положительно оцѣнить искаженный въ инхъ основной мотивъ и сдѣлать надлежащей изъ него выводъ. *Церковное бытіе наше — въ нашей связи съ Русскою Патріаршею Церковью и — чрезъ нее — съ полнотою національно-культурнаго русскаго бытія, чрезъ нее, а не помимо нея, что означало бы или отпаденіе отъ Церкви, путемъ мимаго созданія своей, или живоцерковничество и подчиненіе лжи и злу большевизма.*

Такова уже природа зла, что оно, не обладая самостоятельнымъ бытіемъ, всегда является искаженіемъ какого нибудь бага. Потому законно и необходимо за зломъ всегда искать искажаемое имъ благо, за ложью — искажаемую ею истину. Такъ тенденція связать Православіе съ самодержавіемъ и возвести второе чуть ли не на степень церковнаго догмата ошибочна, хотя русское царство и имѣло свое религіозное оправданіе и основаніе: но существо этой тенденціи, какъ признаніе за государствомъ, которое не необходимо должно быть монархическимъ, церковнаго смысла и значенія, истинно. И его нужно выдвигать въ противовѣсь мимо-церковному политическому идифферентизму и атенстническому принципу отдѣленія Церкви отъ

государства. Подобное же извращение истины наблюдается въ большевицкомъ живоцерковничествѣ. Ибо если фактически оно обусловлено традиціей угодничества власти и мотивами весьма эгоистического и даже имзменного свойства, идейно оно является плодомъ жизненного и положительного стремленія къ тому, чтобы православная вѣра осуществлялась въ полнотѣ жизни, а не стояла какъ-то въ сторонѣ отъ соціальныхъ и политическихъ проблемъ. Ошибка живоцерковниковъ, поскольку они искренни, въ стремлениі стѣснить жизнь условными и отвлеченными, къ тому же еще ложными нормами, т. е. въ отрицаніи ея свободы, и въ ложномъ отожестленіи этихъ нормъ съ учениемъ Церкви. Но появленіе живоцерковничества свидѣтельствуетъ, что православное сознаніе дѣйствительно стоить передъ возможностями дальнѣйшаго развитія и самоуясненія въ направленіи къ христіанству конкретному. Кань всегда, проблемы ранѣе всего намѣчаются въ ересяхъ, коимъ потому и «подобаетъ бытъ». Церковь можетъ эти проблемы правильно поставить и решить, въ чёмъ и заключается ея победа надъ заблужденіемъ и ложью.

Итакъ мы противополагаемъ отвлеченному христіанству, наиболѣе ярное выражение которого усматриваемъ въ римскомъ католичествѣ, конкретную полноту Православія, какъ единственной и единой соборной (каѳолической) и вселенской (оікоицеркви) Церкви Христовой. Проблемы Православія нами лишь намѣчены. И хотя даже изъ сказанного ясно, насколько мимо него направлены всѣ обвиненія Церкви въ отрицающемъ міръ аскетизмъ, въ защѣтъ сложившихся исторически конкретныхъ формъ жизни и въ индифферентизмѣ нѣ политической, соціальной и нультурной дѣятельности во имя отвлеченного метафизического бытія, эти проблемы нуждаются въ дальнѣйшемъ уясненіи. И чтобы хорошо выполнить положительную задачу, надо прежде выполнить задачу отрицательную, т. е. подвергнуть тщательному философскому анализу отвлеченное христіанство.

Какъ мы уже видѣли, отвлеченное христіанство раздѣляеть эмпиричесній міръ на «церковное» и «не-церковное», придавая этому раздѣленію абсолютный смыслъ, т. е. проводя такую грань, что «не-церковное» и при какихъ условіяхъ не можетъ сдѣлаться «церковнымъ». Если «мірской» человѣкъ становится церковнымъ и «спасается», это равнозначно тому, что онъ оставляетъ свое мірское качество, сбрасывая его съ себя, например ветхую одежду, и облекается въ новую одежду — въ новое, церковное качество. Смыслъ его «спасенія» въ томъ, что онъ свое мірское качество отъ себя отсѣкаетъ или въ себѣ уничтожаетъ, не въ томъ, что онъ именно его въ себѣ преобразуетъ. О «преображеніи», «новомъ рожденіи», «возрожденіи» и т. п. говорится не примѣнительно къ полнотѣ его эмпирическаго бытія, но только въ примѣненію къ канону то внутреннему его «существу», къ его «душѣ». т. е. въ примѣненіи къ чѣму-то искусственно отъ него отвлекаемому и отвлеченному. Это «отвлеченное нѣчто» можетъ оставаться въ «мірѣ» и погибнуть вмѣстѣ съ нимъ или отдѣлиться отъ «мира» и, соединясь съ церковнымъ, спастись. Но, собственно говоря, обѣ возможности пред-

ставляются весьма неподобающими и противоречивыми. Зачемъ «отвлеченному нѣчто» отдѣляться отъ міра, если оно, какъ отвлеченное, отъ него уже отдѣлено? Какъ оно соединяется съ церковнымъ, если, будучи отвлеченнымъ, отъ него отдѣлено и съ нимъ не соединимо? Иными словами, теорія спасенія въ отвлеченномъ христіанствѣ возможна лишь потому, что оно не додумываетъ своихъ основоположеній до конца, а вѣдь оправдывается исходною неясностью: покоясь на идеѣ отвлеченной души, безсознательно эту идею еще и отрицаетъ.

Церковное понимается, какъ добро, не-церковное — какъ зло, ибо оно есть зло не только въ томъ случаѣ, если ему приписывается злая активность, но и въ томъ, если оно признается нравствено-индифферентнымъ. Поэтому отвлеченное христіанство необходимо должно быть *дуалистичнымъ* и *аскетичнымъ*, хотя бы дуализмъ и аскетизмъ его и не выражались въ предѣльныхъ и яркихъ формахъ. Вполнѣ понятно, что при этихъ условіяхъ и въ силу органической цѣлостности міра церковное съ діалектической и психологической необходимостью начинаетъ пониматься, какъ минимумъ эмпирическаго бытія. Идеаломъ христіанской жизни дѣлается *отрицающее міръ* монашество, т. е. монашество, которое предстаетъ не какъ одно изъ церковныхъ состояній, хотя бы и высшее, но какъ единственное собственно-церковное состояніе, обличающее всѣ прочія въ компромиссности и мнимой церковности. Исчезаетъ многообразіе Церкви, терпимое лишь какъ уступка человѣческой немощи, Эмпірически-церковное стремится къ иулю, увлекая къ самоуничтоженію и видимую Церковь и міръ, ибо предѣль отрицанія міра или дуалистического аскетизма — въ небытіи.

Но какимъ образомъ, дуалистическое пониманіе эмпірии можетъ превратиться въ полисое ея отрицаніе? — Дѣло въ томъ, что дуализмъ въ примѣненіи къ эмпірии является только несовершеннымъ и приблизительнымъ, «частнымъ» выражениемъ болѣе глубокаго, метафизического дуализма, который съ отрицаніемъ эмпірии совпадаетъ. Эмпірическому міру противопоставляется метаземпірическій, «царство небесное», и эмпірическій міръ понимается отвлеченно отъ этого царства, т. е. — въ абсолютномъ отъединеніи отъ него. Слова Христа: «Царство Мое не отъ міра сего» толкуются такъ, будто міръ сей (а значитъ и конкретный человѣкъ) не можетъ войти въ это царство и будто не въ мірѣ оно растетъ подобно зерну горчичному и не міръ пронизываетъ подобно закваскѣ. Вступаетъ въ силу религіозно и философски несостоятельное различіе между имманентнымъ и трансцендентнымъ (Фома Аквинскій — Оккамъ и его школа — Кантъ). Это и есть доведенный до конца дуализмъ между «потустороннимъ», «метафизическімъ», «совершеннымъ», «благомъ» или «добромъ», съ одной стороны, и «посюстороннимъ», «эмпірическимъ», «зломъ», съ другой.

Человѣкъ неразрывно, органически соединенъ со всѣмъ эмпірическимъ бытіемъ. Оно — какъ бы его излученіе; оно — какъ бы скрещеніе его излученій. Оно должно быть, казалось, цѣликомъ относиться къ эмпірии и быть зломъ. Однако, въ силу уже

указанной непродуманности исходных положений, его сразу и относять къ эмпирії и понимаютъ какъ отвлеченное и отдаленное отъ ея существо. Эмпирія, земная жизнь кажется какимъ то мѣстомъ, куда человѣкъ посланъ для временныхъ упражнений или заработка. Онъ долженъ на землѣ заработать себѣ денегъ для покупки вѣчнаго мѣста въ царствѣ небесномъ; міръ созданъ только для этой цѣли и, когда она будетъ достигнута, исчезнетъ. «Время — деньги вѣчности»; не болѣе и не менѣе. Инымъ эта формула представляется глубокомысленною и, пожалуй, она хорошо выражаетъ отвѣтственность высокаго человѣческаго акта. Но она, на самомъ дѣлѣ, — плоская и ужасная формула. — Самъ по себѣ міръ никакою цѣнностью не обладаетъ: принципіально онъ мочь быть замѣненъ безконечнымъ числомъ другихъ возможныхъ міровъ. Печально. — Если Богу утодно было, чтобы человѣкъ зарабатывалъ и покупалъ себѣ царство небесное, создавая культуру и государство, сочиняя стихи и философскія системы, строя аэропланы и двигатели внутренняго сгоранія, въ потѣ лица своего производя краски для волосъ и иѣмецкія *Scherzartikel*, — такъ Богъ столь же хорошо могъ задать человѣку и другія, для человѣка по ихъ результату не менѣе полезныя работы, напримѣръ — стояніе на одной ногѣ, переливаніе изъ пустого въ порожнєе и т. п. Нечего возмущаться подобными возможностями. Вѣдь смыслъ земной жизни не въ ней: она лишь средство и сама по себѣ безмысленна. — Чудовищно! — Почему? Потому ли, что мы любимъ иашу грѣшную жизнь? — Нѣтъ, потому, что мы любимъ Тѣло Христово, любимъ и его созиданіе.

Если человѣкъ можетъ спастись отъ міра, такъ только потому, что онъ съ міромъ уже разъединенъ, странникъ въ странѣ неподобія. Но тогда зачѣмъ ему еще отъ міра отдѣляться? — Конечно, лишь затѣмъ, что онъ съ міромъ органически связанъ. Если же такъ, то почему возможно раздѣленіе? — Конечно, лишь потому, что онъ отъ міра уже отдѣленъ и связанъ съ міромъ не органически. — Безъ этой исходной двусмысленности, безъ этой антиноміи отвлеченное христіанство существовать не можетъ. И равнымъ образомъ лишь антиномично можетъ оно утверждать спасеніе человѣка въ смыслѣ соединенія его съ бытіемъ метафизическімъ и совершеннымъ: единство человѣка съ нимъ сразу и отрицается и утверждается. Мы ничего не возражаемъ противъ антиномичности исходнаго положенія. Но, во первыхъ, мы видимъ, что отвлеченное христіанство этой антиномичности просто не сознаетъ, выступая какъ логически послѣдовательная рациональная система; а во вторыхъ — мы полагаемъ — антиномичность существуетъ лишь для того, чтобы ее ясно формулировать и преодолѣть, а не для того, чтобы передъ нею безропотно склоняться. Если же указанная антиномія будетъ ясно формулирована, — сразу же обнаружится, что нельзѧ говорить о спасеніи отъ эмпиріи, но только — о спасеніи всей эмпиріи, что безмысленно различеніе между имманентнымъ и трансцендентнымъ, лукаво подмѣнившее болѣе хорошее различеніе между относительнымъ и абсолютнымъ, и что отвлеченое христіанство есть опасное заблужденіе.

Однако мы еще не уяснили себѣ всѣ его слѣдствія. — Метафизическое бытіе или спасеніе человѣка возможно потому, что оно есть бытіе того же человѣка, хотя и ошибочно поимаемаго, какъ нѣкое отвлечение и при ближайшемъ разсмотрѣніи совершенно не реальное существо. Но метафизическое совершение бытіе отличается отъ Бога и такимъ образомъ предстаетъ въ начествѣ иѣкою «промежуточнаго міра», находящагося между эмпирическимъ міромъ или зломъ и Богомъ или абсолютнымъ благомъ. Впрочемъ, «промежуточный міръ ближе всего къ эмпирическому, ибо иѣть не можетъ быть никакой связи между тваринымъ (имманентнымъ) и трансцендентнымъ твариому Богомъ. Если такъ, то невозможно и знаніе о Богѣ. Всякое знаніе человѣка обречено ка то, чтобы оставаться знаніемъ отвлеченнаго, замкнутаго въ себѣ существа. Человѣкъ тантъ же не можетъ видѣть Бога и общаться съ Нимъ, какъ заживо погребенный не можетъ видѣть солнца и общаться съ живыми людьми. Исходя, по совѣту Єомы Аквинскаго, изъ ощущеній или даже изъ врожденыхъ идей, человѣкъ въ состояніи построить систему знанія о Богѣ и метафизическомъ мірѣ. Но и ощущенія, и идеи, оставаясь эмпиріей, не въ силахъ вывести человѣка за ея границы. Можно для самоутѣшениія предполагать, что идеи и ощущенія отвѣтствуютъ метафизической дѣйствительности, но провѣрить и доказать подобное утвержденіе невозможно, какъ невозможно доказать даже и того, что сама идея Бога не есть человѣческое измышеніе. Вѣдь для этого надо уже обладать не мыслями о Богѣ и метафизическомъ бытіи, а самою дѣйствительностью ихъ, ими самими. Развь они иамъ не даны и въ извѣстномъ смыслѣ не мы сами, смѣшио говорить о соотвѣтствіи нашей мысли о нихъ дѣйствительности, т. е. объ истинѣ, и приходится опредѣлять истину еще хуже и наивиѣ: *«quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditur»*. Такую истину опровергнетъ и самоучка. Для того, чтобы получить право утверждать истинность хотя бы одного единственнаго утвержденія о Богѣ, необходимо преодолѣть дуализмъ или отвлечение міросозерцаніе. Признавая несомнѣнность бытія Божія, отвлеченное христіанство себя уже преодолѣваетъ, однако — лишь въ порядкѣ фанта и практики и лишь въ мѣру непродуманности своихъ основоположеній.

Въ инейзѣжномъ своемъ развитіи оно должно такимъ образомъ прийти къ скептицизму — къ сомнѣнію не только въ доказуемости бытія чего либо за границами эмпиріи, но и въ самомъ бытіи метафизического міра и Бога. Изъ этого сомнѣнія только два выхода: или отказъ отъ знанія и возвращеніе къ наивной необоснованной вѣрѣ, религіозное «сопрошеніе», столь характерное для современности, или полный атеизмъ и релативизмъ. Въ послѣднемъ случаѣ эмпиріческій міръ признается единственнымъ реальнымъ бытіемъ, т. е. Богомъ, тѣмъ болѣе, что абсолютное раздѣленіе Бога и міра уже сдѣлало второй равнозначнымъ и равнозвѣннымъ Первому. Пока религіозная вѣра еще не совсѣмъ умерла, сохранившись какъ жгучая потребность абсолютизма, т. е. религіозно, обосновать эмпиріческую дѣятельность и эмпирію вообще, и поскольку осознается теоретически отрицаемый фактъ неразрывной связи между міромъ

и Богомъ, — эмпирическое бытіе оказывается безсмысленнымъ. Исчезаютъ абсолютные идеалы, разрушаются основы нравственности, на мгновеніе задержавшись на теоріи «автономной этики», эмпирія становится самовластной, чтобы съ горькимъ разочарованіемъ убѣдиться въ ничтожности «самовластія на мгновеніе», ибо все преходіть и погибаетъ, все — «суета и суетъ, и всяческое суета». «Второй Богъ» гибнетъ въ сознаніи своей относительности, своей не-божественности. Тщетно усиливается онъ себя оправдать, провозглашая абсолютное значеніе своихъ относительныхъ цѣлей: относительность ихъ сейчасъ же обличается. Онъ пытается вѣрить въ человѣчество, но эмпирически человѣчества нѣтъ, а есть только множество умирающихъ людей. Онъ обольщаетъ себя идеаломъ прогресса, но какой же можетъ быть прогрессъ, если иѣть человѣчества? и какова цѣла пропрессу, который покупается цѣною страданій безконечного множества людей и неизвѣстно, будеть ли уѣломъ хоть немногихъ?

Раздѣляя церковное и не-церковное, отвлеченное христіанство обезцѣниваетъ и отрицаєтъ не-церковное, въ частности — государство, народъ, культуру. Осознавая эту дуализмъ, какъ противопоставленіе эмпиріи метафизическому, оно обезцѣниваетъ и отрицаєтъ эмпирію. Наконецъ, достигнувъ послѣднихъ основаній своихъ, т. е. противопоставленія всего относительного бытія (и эмпирического и метафизического) Богу, оно тѣмъ самымъ противопоставляетъ міръ Богу, какъ нѣчто Ему равнозначное, какъ «второго Бога». Укрѣпляясь въ мірѣ, провозглашая абсолютныя права мірского, малаго и человѣческаго разума, оно раскрываетъ въ немъ свою дуалистическую природу въ формѣ рационалистического міросозерцанія и во имя этого разума отрицаєтъ того самого Бога, изъ котораго исходитъ въсвоихъ отрицаніяхъ. Но попытка обожити міръ и неизбѣжно кончается неудачею — разложеніемъ въ разочарованіи и релативизмѣ. Конечно, мы придаємъ термину «дуализмъ» не совсѣмъ обычный смыслъ. Дуализмъ въ смыслѣ обычнаго словаупотребленія, т.е. какъ признаніе двухъ началь или боговъ, доброго и злого, является лишь частнымъ случаемъ дуализма въ нашемъ смыслѣ, религіозно-міеологическою и натуралистическою его транскрипцію. Къ тому же эту вульгарный дуализмъ почти всегда сочетается съ такъ называемымъ пантеизмомъ, т. е. съ отожествленіемъ всего бытія съ Божественнымъ и космогонического процесса съ теогоническимъ. Впрочемъ, и здѣсь небезполезно отмѣтить нѣкоторая характерная совпаденія. — Въ отвлеченномъ христіанствѣ, аскетическая борьба съ эмпирію сопровождается персонификаціей зла и часто доводить до превращенія діавола во второго бога. Если же діаволь, въ концѣ концовъ, признается существомъ производнымъ и обреченнымъ на гибель, такъ не иначе обстоитъ дѣло со злымъ богомъ и въ большинствѣ дуалистическихъ системъ. Въ основѣ самой яркой изъ нихъ — маздензма — и въ основѣ почти всѣхъ прямо или косвенно обусловленныхъ имъ гностическихъ и манихейскихъ ученій (ср. мѣсто Люцифера въ системѣ Беме) лежитъ болѣе или менѣе ясное сознаніе того, что онтологическое первенство принадлежитъ

стоящему выше добра и зла Началу и что среди происходящихъ изъ него добра и зла победа суждена добру.

Тутъ мы подходимъ къ идѣю единства, которая не сознается вполиѣ ии дуализмомъ, ни отвлеченнымъ христіанствомъ, но на основѣ которой они только и могутъ существовать и развиваться. Ибо, лишь только дуализмъ достигаетъ до окончательнаго и полнаго отрицанія этой идеи, онъ тотчасъ же теряетъ право называться дуализмомъ и вообще существовать. Однако идея единства не только является неопознаваемою основою всякаго дуализма: она вмѣстѣ съ тѣмъ и объектъ его борьбы, которая такимъ образомъ оказывается внутреннею его борьбою, его внутреннимъ саморазъединеніемъ или саморазложеніемъ, т. е. самою отлеченіою его природою.

Западное христіанство развивалось на основѣ восточнаго, т. е. на основѣ вселенского Православія. Очень рано обнаруживъ свои специфическія тенденціи: отвлеченный рационализмъ и связанный съ отвлеченностью дурной индивидуализмъ (уже Августинъ), оно тѣмъ не менѣе не сразу оторвалось отъ Церкви и въ своеіь развитіи испытало рядъ приливовъ съ Востока: сильная вліянія восточныхъ отцовъ и новоплатоновской философіи, по язычески и безблагодатно, но близко подходившей къ проблемамъ христіанства (см. нашъ «Апологетической этюдъ» въ №3 «Пути»). Южногалльское монашество и — чрезъ него — иро-скоттская церковь могутъ быть рассматриваемы почти какъ явленія восточнаго христіанства, а церковь эта, оплодотворившая своими миссионерами и континентъ, оставила глубокіе слѣды на религіозномъ укладѣ англичанъ, хотя и подчиненныхъ Римомъ. Возможно, что отсюда надо выводить нѣкоторыя существенные особенности англиканизма, и, во всякомъ случаѣ, лишь религіозная культура ранней англійской церкви объясняетъ чудо IX в. — Эріугену. Осиовы западнаго богословія положены Амвросіемъ и Августиномъ. Первый — популяризаторъ восточныхъ учителей Церкви; второй — упрощалъ и субъективировалъ Плотина, приспособляя его философію къ христіанству, и, какъ это ни странно, именно индивидуалистическимъ субъективизмомъ Августина въ значительной мѣрѣ объясняется тайна его обаянія. Конечно, и въ цицероніаистѣ Амвросіи и въ Августинѣ, какъ еще болѣе въ Тертулліанѣ, уже явственно обнаруживаетъ себя духъ западнаго христіанства. Однако именно въ нихъ осознательнѣе всего связъ съ живыми начальами Православія; и не случайно, что отъ Августина начинается то теченіе западной религіозно-философской мысли, которое ближе всего къ Православію и представлено Эріугеною, Ансельмомъ Кентерберійскимъ, мистиками XII и особенно XIII и слѣд. вѣковъ, Бонавентурою и геніальнымъ Николаемъ Кузанскимъ. Уже въ XII в. оно сталкивается съ типичнымъ выразителемъ христіански-романского духа Абеляромъ, тенденціи которого получили блестящее осуществленіе въ трудѣ Фомы Аквинскаго.

Весьма характерно, что именно это августиновски-новоплатоновское теченіе, которое иамъ представляется наиболѣе родственнымъ Православію, хотя и не безупречнымъ, воспринимается западно-христіанскимъ, романскимъ и римско-като-

лическимъ сознаниемъ, какъ частю еретическое, частю близкое къ ереси. Упорио и послѣдовательно католичество ищетъ въ немъ пантеистические уклоны и, осуждая всякий «онтологизмъ», какъ проявление пантеизма, рѣшительно утверждается на юомѣ, соименникѣ «невѣрующаго». Этимъ католичество окончательно разрываетъ съ православнымъ Востокомъ, ибо, отвергая ересь, оно вмѣстѣ съ нею отвергаетъ и живую истину Православія. Необходимо, впрочемъ, признать, что подозрѣнія въ ерсіи не были вполнѣ безосновательными. — То единство, которое, какъ мы видѣли, является основаніемъ и вмѣстѣ объектомъ борьбы въ дуалистически-отвлечениемъ христіанствѣ, даетъ на его почвѣ типично-пантеистическая проиразтанія. Потому и выдвигающее именно идею единства августиниовскі-новоплатоновскіе теченіе дѣйствительно ущерблено пантеистическими мотивами. Враждяя съ ними, католицизмъ частично правъ. Но онъ враждуетъ не только съ ними, а и съ искажаемымъ ими существомъ. Отрицая въ отрицаніи платонизма собственную свою ущербность, отвлеченное христіанство отрицаетъ такимъ образомъ себя самого и въ саморазложеніи открываетъ себѣ луть къ преодолѣнію своей дуалистической природы.

Понимая дуализмъ въ смыслѣ болѣе широкомъ, чѣмъ то обычно дѣлается (см. выше), мы не склонны умалять и своеобразіе западно-европейскаго пантеизма, связанныго, по нашему мнѣнію, съ германскимъ духомъ. Пантеизмъ есть отожествленіе Бога съ относительнымъ бытіемъ, причемъ это бытіе можетъ въ предѣлахъ пантеизма и раздѣляться на доброе и злое, т. е. пантеизмъ можетъ быть или монистическимъ или дуалистическимъ, вѣриѣ и для отличія отъ дуализма въ установленномъ намисмыслѣ слова — «относительно-дуалистическимъ» или «имманентио-дуалистическимъ». Но при отожествленіи относительного бытія (практически — главнымъ образомъ человѣка) съ Богомъ возможны два случая: или, какъ въ индусскомъ пантеизмѣ, относительное бытіе (и человѣкъ) растворяются въ совершенномъ Божествѣ и признаются иллюзіей или относительное бытіе (и человѣкъ) растворяется въ себѣ Божество и становится на мѣсто Бога. Достаточно напомнить исторію иѣмѣцкаго идеализма и его средневѣковыхъ предтечъ, чтобы отнести западно-европейскій пантеизмъ ко второму виду. Съ другой стороны, совершенно очевидна родственность этого «германскаго» пантеизма романскому дуализму, въ своемъ развитіи, какъ уже показано, приводящему къ обоженію эмпірии.

Пантеистическое христіанство столь же отвлечено, какъ и дуалистическое, оно тоже отдѣляетъ или человѣка, признаваемаго Богомъ, отъ совершенного Божественного Бытія, или совершенного(?) Бога отъ полноты конкретности. Но недостаточность и пантеизма и дуализма вполнѣ ясны лишь съ точки зрѣнія истинного и высшаго, православнаго міросозерцанія, умаленными и односторонними извращеніями котораго оба они являются.

Среди церковно-настроенныхъ писателей утвердилась традиція разматривать всѣ религіи, какъ продукты вырожденія единой истинной религіи, т.е. христіанства

или — для болѣе древней эпохи — еврейства. Къ сожалѣнію, эта глубокая и правильная мысль сразу же получила наивное и иевѣриое истолкованіе: онтологический порядокъ смѣшили съ хронологическимъ. Въ такомъ видѣ теорія представляется и исобоснованною и маловѣроятною. Она оказывается не болѣе состоятельною, чѣмъ библейскія представленія объ исторіи и строеніи міра и вынуждена уступить свое мѣсто такъ называемымъ научнымъ теоріямъ, которые отвергаютъ и ея онтологическую правду. Послѣднее понятно, такъ какъ эти теоріи исходятъ не изъ христіанства, какъ единой истинной религіи и дѣйствительного основанія всякаго наручнаго знанія, а изъ нѣкотораго отвлеченнаго и расплывчатаго представленія о какой-то универсальной религіи, да и то въ самомъ лучшемъ случаѣ. Такъ появляется чисто-вѣшняя классификація религій на монотеизмъ, дуализмъ, политеизмъ и пантеизмъ, къ которымъ, совершенно забывшіе о сущности христіанства, философы прибавляютъ иногда еще и «панентеизмъ». Но поскольку мы выдвигаемъ основную идею религіи, какъ идею отношенія между человѣкомъ (міромъ) и Богомъ, приведенная классификація, представляется лишь распротранительнымъ толкованіемъ основной, т. е. классификаціи религій на дуалистическая и пантеистическая.*.) Христіанству отводится мѣсто среди нихъ, словно «научное сознаніе» выше сознанія христіанского и способно судить о томъ, что оно отрицаѣтъ или чего оно не понимаетъ или даже не хочетъ понимать. Христіанство, говорять намъ, — видъ моиотеизма (по нашей терминологіи: дуализма,) вродѣ ислама и еврейства, или — видъ «панентензма».

Чтобы изучать и понимать исторію религій, необходимо отбросить умѣстный лишь въ дуализмѣ предразсудокъ — вѣру въ приматъ науки — и вернуться къ правдѣ традиціонно-церковнаго взгляда. Ибо не религія основывается на наукѣ, а наука на религіи, какъ на осуществляющемъ себя въ полнотѣ жизнедѣятельности знаній объ абсолютномъ. Нельзя понимать, даѣте, христіанство, какъ видъ, принадлежащий къ роду «религія». Если ужъ пользоваться пріемами логического опредѣленія, такъ христіанство есть родъ, а всѣ прочія религіи — его виды, къ тому же виды искаженные, т. е. уменьшенные и попорченные грѣхомъ. Христіанство (= Православіе) — единственное истинное исповѣданіе Бога и жизнедѣятельное Боговѣдѣніе, изъ коего путемъ ограниченія и уменьшенія его полноты получаются и пантеизмъ и дуализмъ (въ частности монотеизмъ). Въ самомъ дѣлѣ, христіанство утверждаетъ Бога, какъ полноту совершенія Бытія (троичность), а потому и какъ единственность и абсолютность Боже-

*.) Намъ пѣть здѣсь никакой надобности вдаваться въ анализъ современнод терминологіи и подвергать критикѣ понятія «аппіализма», «фетишизма», взгляды Фразера и т. д. Въ данной связи это совершенно несущественно: оспаривать сомнительныя понятія имѣть смыслъ только въ изслѣдованіи изъ области конкретной исторіи религій.

ственного бытия. Все сущее, поскольку оно существует, Божественно; и не быть бытия, кроме Бога: Это может быть истолковано (впрочем, ошибочно) в пантейстическом смысле и является исходным моментом для всякого пантейзма. Однако пантейзмъ возникает лишь в томъ случаѣ, если забывается другое утверждение христианства. Христианство же утверждает еще и то, что все не только злое, но и несовершенное, все не абсолютно совершенное и благое, т. е. что и человѣкъ и весь міръ, не есть Богъ. Это было бы дуализмомъ, если бы просто признавалось существование несовершенаго, и пантейзмомъ, если бы его существование отрицалось, какъ иллюзія. Но христианство указывает третій, пренебрегаемый дуализмомъ и пантейзмомъ выходъ. Онь яснѣ и простѣ для того, кто исходитъ изъ Богочеловѣческаго сознанія и взыскиваетъ вѣчную жизнь чрезъ смерть въ Іисусѣ Христѣ; онъ недоступенъ, страшенъ и кажется пантейстическимъ тому, кто стоитъ на «по-христианской» почвѣ, себялюбиво держится за свое жалкое относительное бытие и мечется въ низшей сферѣ — между пантейзмомъ и дуализмомъ.

Богъ создаетъ человѣка и въ немъ весь міръ или — весь міръ, какъ человѣка, притомъ свободнаго, т. е. такъ, что человѣкъ словно и самовозникаетъ. Богъ создаетъ человѣка не для того, чтобы онъ существовалъ гдѣ то вѣ или «кромѣ» Бога, во «тѣмѣ кромѣщной», но для того, чтобы человѣкъ свободно обожился, т. е. сталъ Богомъ по усыновленію или по рожденію отъ Бога чрезъ Богочеловѣка Іисуса Христа, который есть «второй Адамъ» или «всесединый Человѣкъ». И «несовершенное», «земное» существование человѣка есть путь къ этому обоженію, процессъ его, однако не исключаемый изъ полноты совершенного Богочеловѣческаго бытия, но содержащейся въ немъ, и потому не «средство». Въ совершенствованіи, въ обоженіи человѣка (міра) состоить его спасеніе на землѣ, «эмпирически» не объемлющее всего бытия. Нельзя понимать наше Богоусыновленіе или обоженіе метафорически и вѣнчне, напримѣръ — въ смыслѣ согласія человѣческой воли съ Божьей, дарованія человѣческой природѣ Божественной чести и т. п. Всѣ подобныя истолкованія (догматически устранимые ученіемъ объ ипостаснымъ единствѣ двухъ естествъ во Христѣ), оставляя иѣчто человѣческое вѣ единства съ Богомъ, отрицаютъ самое идею обоженія, которое должно быть совершеннымъ и полнымъ. Вѣдь рожденіе отъ Бога чрезъ Іисуса Христа или наше Богоусыновленіе, не будучи происхожденіемъ изъ Божественной сущности (происходитъ мы изъ иначе, *εἰ οὐκ ὄντες*) и не возможное непосредственно, но только чрезъ единороднаго и (по человѣчеству Своему) первороднаго Сына Божьяго Іисуса Христа, не является тѣмъ не менѣе какимъ то словеснымъ уподобленіемъ. Оно предполагаетъ единство и отожествленіе твари съ Богомъ во всемъ, кроме самой тварности, какъ таковой, и обусловленной тварностью грѣховности, ибо безъ этого «кромѣ» не было бы обоженія, а пребывало бы только само Божество и даже — въ виду того, что признавалось бы Богомъ несовершенное, — не было бы, собственно говоря, и Бога.

Продуманная до конца идея обоженія есть страшная идея, вполнѣ человѣческимъ (но не Богочеловѣческимъ) сознаніемъ и не вмѣстимая. Она не позволяетъ человѣку такъ лѣгко успокоиться, какъ имен дуалистическая и пантенстическая. Она рождаетъ въ человѣкѣ ужасъ передъ его грѣхомъ и мерзостью, возлагая на него безмѣрно тяжкое бремя отвѣтственности; но она же рождаетъ надежду и радость, дѣлая бремя это легкимъ и удобоносимымъ. Она кажется противорѣчива и непонятною. Но вѣдь тварь не есть нѣчто самобытное и сущее рядомъ съ Богомъ и кромѣ Бога. Твари не было до ея появленія, т. е. ея въ извѣстномъ смыслѣ всегда иѣть, и потому она необходимо перестаетъ быть. Тварь — нѣчто измѣняющееся отъ небытія къ небытію же или — сама реальная измѣнчивость, объективное умираніе въ становленіи или становленіе въ умираніи. непонятнымъ образомъ существующее небытіе. Обоженіе твари означаетъ, что она перестанетъ и перестаетъ быть, умретъ и умираетъ, дабы единый Богъ существовалъ такъ же единственno, какъ единственno существовалъ Онъ до созданія твари. Но существованіе» или «становленіе-умираніе» твари не перерывъ въ единственномъ существованіи Бога, и само обоженіе ея возможно лишь потому, что она въ какомъ-то смыслѣ существуетъ, т. е. потому, что небытіе соединено съ бытіемъ. Виѣ Бога тварь — ничто, почему и безсмысленно, какъ дѣлаетъ дуализмъ, говорить о твари виѣ Бога. Въ единственности Бога, т. е. «до» своего возникновенія и «послѣ» своего обоженія (а обоженіе совершается), тварь тоже — ничто. Но «между» своимъ началомъ и концомъ (а для Бога это «между» всегда есть) она — нѣчто иное, чѣмъ Богъ, нѣчто становящееся Бога и потому отъ Бога отличное, хотя съ Нимъ и соединено. Это двуединство Бога съ человѣкомъ и есть Богочеловѣчество. Оно ничего не убавляетъ въ Богѣ и ничего къ Нему не прибавляетъ, ибо Богъ выше бытія и небытія и даруетъ твари не жизнь, а жизнь чрезъ смерть или преображеніе и усовершеніе, исполненіе того, что мы называемъ жизнью, и смерть того, что мы называемъ смертью, или безсмертіе.

Мы такъ ревниво и упорно держимся за наше уединенное и жалкое относительное существованіе, что даже и не вслушиваемся въ благовѣстіе Божіе. Мы на свой ладъ его пытаемся истолковать и увѣряемъ себя, будто Богъ обѣщаетъ намъ вѣчную жизнь, какъ эту самую земную нашу жизнь. только безъ конца, безъ умиранія. Мы не понимаемъ, что она и есть умираніе и что Богъ даруетъ намъ большее — жизнь чрезъ смерть или дѣйствительно вѣчную жизнь, начатки которой даны и въ нашей «умирающей жизни». Мы не вдумываемся въ смыслъ сораспятія со Христомъ, соумиранія съ Нимъ и попранія смерти смертю, въ смыслѣ христіанской самоотдачи и возможности самоутвержденія только чрезъ нее. Все это плоды нашего себялюбія или нашего дуализма. И пока онъ не побѣждѣнъ, есть зло и грѣхъ, но нѣть христіанского самосознанія. Ибо не понять отношенія человѣка къ Богу въ категоріяхъ дуализма и пантенизма, примѣннныхъ лишь въ сферѣ низшаго, условнаго бытія и ограниченнаго грѣхомъ сознанія; не понять этого отношенія виѣ христіанского дуализма. Божіе

«есть» не застывшее въ неподвижности настоящее, не недвижный покой; и вотъ здѣсь то ие мѣшало бы вспомнить объ Августинѣ, называвшемъ Бога «движеніемъ стойнимъ и стояніемъ подвижнымъ» (*status mobilis et motus stabiliis*). Божіе «есть» превышаетъ и содержать въ себѣ всю полноту временъ, какъ малый свой моментъ. Оно превышаетъ и содержать и полноту движенія, которая есть поной, и полноту поноя, которая осуществима лишь въ движеніи. Непонятно отношеніе твари нъ Богу, если мы думаемъ лишь о «послѣднемъ» ихъ единствѣ, владая въ пантеизмъ, или только о процессѣ становленія твари Богомъ, причемъ мы стабилизируемъ отличность твари владая въ дуализмъ. Задача наша нѣ въ томъ, чтобы разъ на всегда установить наше отношеніе нъ Богу, т. е. стабилизировать каной нибудь моментъ нашего становленія, и потомъ спокойно заняться своимъ дѣломъ въ отведенной намъ танимъ образомъ себѣ сферѣ. Задача наша въ томъ, чтобы сдѣлать нашу жизнь нашимъ спасеніемъ, т. е. понять ее дѣйственно и всецѣло, какъ наше обоженіе чрезъ вольное умирание наше въ Богъ или черезъ самоотдачу нашу Ему и Его волѣ. Ибо даже само существованіе наше уже предполагаетъ, что Богъ даруетъ намъ Себя Самого, «истощаетъ» Себя, дабы мы Имъ стали.

Если тань, то нѣть въ мірѣ ничего, что бы не имѣло своей цѣли въ Богѣ и не должно было стать Имъ. Церковь и есть полнота устремившагося къ Богу міра. И нѣть ничего, что бы не могло и не должно было стать церковнымъ. Христіанство — полнота конкретнаго Богобытія. Но здѣсь, на землѣ Церковь лишь становится, почему и слѣдуетъ отличать ставшее Церковью отъ становящагося ею и менѣе церковнос отъ болѣе церковнаго. Само собой разумѣется, мы намѣчаемъ только основную идею. Она остается еще иясною, пока изъ нея не разсмотрѣнъ и не объяснена вся религіозная проблематика и прежде всего проблемы иесовершенства, грѣха и зла.

Л. П. КАРСАВИНЪ

НАУКА О РЕЛИГИИ И ХРИСТИАНСКАЯ АПОЛОГЕТИКА.

1

Наша православная апологетика всегда была очень отсталой и менѣе разработанной, чѣмъ апологетика христіанскихъ вѣроисповѣданій Запада. Апологеты наши не обладали чуткостью къ умственнымъ и духовнымъ соблазнамъ своего времени. Они опровергали материализмъ, когда умами владѣло кантіанство, опровергали кантианство, когда умами мачала овладѣвать теософія и лжемистическая течеїя, громы Л. Толстого, когда моральное сознаніе было пѣнено Ницше. Русское православіе, охраняемое государствомъ и окутанное плотью устойчиваго быта, не отличалось большой отзывчивостью на умственные движения міра, не вело той борьбы, которую пришлось вести западному христіанству. Не вырабатывалось вооруженія, потому что не нужно было востать. Но нынѣ русское Православіе вступаетъ въ совершеню новую эпоху, когда русскимъ православнымъ людямъ во всѣхъ отношеніяхъ придется лучше вооружиться и приготовиться къ борьбѣ. Жить придется среди враждебного христіанству міра, среди утонченныхъ умственныхъ теченій, стремящихся унмзить и ииспровергнуть христіанство. Необходимы новые методы апологетики, которые не оставляли бы христіанскую вѣру беззащитной передъ нападеніями перешедшаго предѣлы своей компетенціи научнаго знанія. И наиболѣе острый тутъ является не столкновеніе христіанского міросозерцанія съ науками о природѣ, съ естествознаніемъ, а столкновеніе съ науками историческими, съ наукой о религіи, съ исторіей религій. Не такъ трудно отразить возраженія противъ возможности чуда и откровенія, не такъ трудно принципіально защитить существованіе иного, сверхприродного міра и связанного съ нимъ духовнаго опыта. Наука совершенно не компетентна рѣшать вопросы, связанные съ религіей, ея область примиціально иная, чѣмъ область религіи. Не наука нападаетъ на религію, а плохая философія. Но есть сфера, въ которой наука и религія встрѣчаются и сталкиваются на одной и

той же террторіі — это сфера исторіі. Христіаство есть откровеніе Бога въ исторіі. Въ извѣстное историческое время, въ извѣстной точкѣ исторического процесса явился Сынъ Божій на землѣ. Его видѣли глазами, до него дотрагивались руки. Тутъ сама исторія пріобрѣтаетъ метафизический смыслъ. Два плана бытія сдвигаются и пересѣкаются. Научнымъ изслѣдованіемъ по происхожденію и исторіи христіанства приходится говорить о томъ, что есть мѣсто свято, что выходить изъ обычнаго природнаго порядка бытія. Старые методы апологетики, господствовавшіе въ семинаріяхъ и духовныхъ академіяхъ, какъ православныхъ, такъ и католическихъ, приводили тутъ къ затрудненіямъ, не только порядка научнаго, но и религіознаго. Плодотворна можетъ быть та христіанская апологетика, которая будетъ исходить изъ различенія и разграничненія двухъ порядковъ бытія, двухъ міровъ, нашего земнаго, природнаго міра и міра духовнаго, небеснаго. Въ Біблії заключено не только релігіозное откровеніе, но и древняя научная энциклопедія человѣчества, астрономія, геологія, біология, археологія, исторія дѣтства человѣчества. И необходимо рѣшительно отдѣлить абсолютный характеръ религіознаго откровенія Бібліи отъ относительнаго характера біблейской науки. Книга Бытія преломлена въ сознаніи человѣчества, въ которомъ два плана — небесный и земной, вѣчный и временный, духовный и натуральныи были смѣшаны и то, что происходило въ иномъ мірѣ, представлялось происходящимъ въ этомъ мірѣ. Нашъ природный міръ еще не отвердѣлъ и границы его не опредѣлились четно. На примѣрѣ грѣхопаденія можно пояснить то, что я хочу сказать. Въ книгѣ Бытія грѣхопаденіе первочеловѣка Адама описано, какъ событіе, совершившееся въ нашемъ пространствѣ и времени, на нашей землѣ, въ опредѣленномъ географическомъ мѣстѣ. Событіе это изложено натуралистически, какъ первоначальныи, исходный моментъ въ исторіи нашего природнаго міра. Такимъ образомъ прямая естественная линія связываетъ событіе въ раю — грѣхопаденіе — съ сегодняшнімъ днемъ міровой исторіи. Такого рода наивный реализмъ и натурализмъ создаетъ, конечно, неисчислимые затрудненія не только съ научной, но и съ релігіозной точки зрѣнія. Дѣлается совершенно непонятнымъ, какъ первородный грѣхъ съ его неотвратимыми послѣдствіями могъ поразить весь человѣческій родъ и весь міръ. Первородный грѣхъ уподобляется естественной родовой наслѣдственности. Въ немъ не могло участвовать все человѣчество. Адамъ лишь единичный человѣкъ, отъ котораго происходитъ человѣческій родъ по естественному рожденію. При такой точкѣ зрѣнія явно смѣшиваются два плана. Біблейскій разсказъ можно понять углубленно лишь какъ символизацію на планѣ природномъ, земномъ того, что произошло предмірно, въ духовномъ планѣ бытія, на небѣ. И это первичное духовное событіе опредѣлило собой нашъ міровой процессъ. Наше время, наше пространство, давящая материальность нашего природнаго міра порождены предмірнымъ грѣхопаденіемъ не единичнаго человѣка, а всего человѣчества, въ Адамѣ Кадмонѣ заключеннаго, всего міра. Новые методы христіанской апологетики

должны радикально преодолеть наивный реализмъ и натурализмъ, понять символику Библії, разграничить два плана. Мы увидимъ, какъ это будетъ важно и при возможномъ столкновеніи исторической науки о религії и христіанской вѣрѣ. Историческая энциклопедія, научное изслѣдование происхожденія христіанства болѣе соблазняетъ современное сознаніе, чѣмъ естественная науки, чѣмъ философія. Яркимъ примеромъ тутъ является Луази, вѣру которого доказали историческая изслѣдованія.

Наука о религії въ сущности всегда находилась въ очень неблагопріятныхъ условіяхъ для объективнаго изслѣдованія. Долгое время научное изслѣдование религіозной жизни человѣчества, особенно христіанства, было подъ запретомъ. О религіозномъ прошломъ человѣчества хотѣли знать лишь то, чему учила церковная традиція. Научное познаніе представлялось недопустимымъ въ отношеніи къ святынѣ. Основанія библейской критики были заложены Спинозой въ его «Теологополитическомъ трактатѣ», который вызвалъ негодованіе. Когда въ XVII вѣкѣ во Франціи католический монахъ Ришаръ Симонъ пытался положить основаніе историческому изслѣдованію Библіи, то встрѣтилъ рѣзкій отпоръ со стороны Боссюэта, который какъ будто предчувствовалъ, что это можетъ кончиться Ренаномъ. Да и историческая наука есть созданіе XIX вѣка. XVIII вѣкѣ не проникъ еще въ тайну историческаго и не выработалъ методовъ историчекой критики. Когда христіанское человѣчество жило еще непосредственно въ органическомъ укладѣ и въ традиціи, когда не возникало еще познавательной рефлексіи, время для наукъ о религії еще не наступило. Да и для возникновенія науки о религіи были поставлены вѣнчанія препятствія. Свобода изслѣдованія не была признана ни въ мірѣ католическомъ, ни въ мірѣ православномъ. Господствовали самыя наивныя формы старой апологетики, которой подмѣнялась наука. Но вотъ наступила новая эпоха, злока свободной критики и свободного изслѣдованія, когда соблазнительная область запретнаго стала доступной свободному познанію, когда познавательная рефлексія стала иеограниченной. Можно было бы подумать, что наступило время для возникновенія объективной науки о религії. Но это взглядъ поверхностный и невѣрный. Наука о религії XIX вѣка совсѣмъ не была объективной и безстрастной, она находилась во власти отрицательной апологетики, апологетики невѣрія. Вырвавшееся изъ свободы научное изслѣдование религії и христіанства прошло самыя крайнія формы отрицательной критики. Изслѣдователн пронскожленія и исторіи христіанства принципіально не допускали возможности откровенія и чуда, дѣйствія Св. Духа въ исторіи и готовы были идти на самыя невѣроятныя умственные жертвы, придумывали самыя неправдоподобныя объясненія, чтобы сдѣлать понятной тайну христіанства и его роль въ исторіи, какъ факта иатуральнаго. Совершенно ясно, что отрицаніе факта откровенія или возможности чуда не можетъ быть результатомъ научно-исторического изслѣдованія. Это отрицаніе предшествуетъ самому изслѣдованію и есть результатъ ложной и отрицательной вѣры, ложной и отрицательной философіи. Историческая наука

о релігії им'яла претензію р'шать вопросъ не только научный, но и релігіозный, р'шать вопросъ о томъ, кто есть Христосъ. Послѣ того какъ историческая критика открыла существование интерполяціи, произошло настоящее помѣшательство на ией. Повсюду начали видѣть позднѣйшія вставки и этимъ путемъ разрушали священное писаніе. Степень научности начали измѣрять степенью отрицанія. Хотѣли до конца извѣдать свободу критики, свободу отрицанія святынь и традицій. Очевидно умъ человѣческій долженъ быть пройти черезъ это испытаніе. Свобода должна была быть испытана. Отрицательная апологетика опредѣлила собой не только изслѣдованія по истории христіанства, но и изслѣдованія по истории релігіи вообще.

Съ научнымъ изслѣдованіемъ релігіи произошло удивительное явленіе. Релігіозную жизнь начали научно изслѣдоватъ послѣ того, какъ перестали вѣрить въ ея реальность. Наука о релігіи не вѣрить въ реальность своего предмета, она его считаетъ иллюзорнымъ. Изслѣдователи релігіознаго опыта человѣчества въ XIX и XX в. не вѣрятъ въ относимость его къ реальному бытію, въ его подлинность. Задачей науки о релігіи оказывается изслѣдованіе причинъ возникновенія релігіозныхъ иллюзій, самообмановъ человѣка. Правда, ученые XIX и XX в. не думаютъ уже, какъ думали «просвѣтители» XVIII в., что релігію выдумали жрецы для корыстныхъ цѣлей, не думаютъ настоящіе ученые и того, что «релігія есть опіумъ для народа». Представителы науки о релігіи готовы даже признать, что релігіозныи иллюзіи были очень плодотворны и игралы положительную соціальную роль въ истории народовъ, что мнѣтворческій процессъ помогалъ жить и способствовалъ духовному развитію. Но все-таки, историки релігіи,—принципіальные релятивисты, дѣлали свое дѣло отрицательной апологетики, они совершали «разоблаченіе» и открывали бездну пустоты въ истории человѣческаго духа. Раньше наизнѣ думали, что человѣчество живло реальной, подлинной духовной жизнью. Потомъ стали думать, что духовная жизнь человѣчества иллюзорна, что она есть не первореальность, а эпифеноменъ, отраженіе какихъ-то жизненныхъ процессовъ, качественно отличныхъ отъ духовности. Предѣломъ такого рода разоблаченія, инвергающаго духовную жизнь человѣчества въ бездну пустоты, является теорія экономического материализма. Во всякомъ случаѣ основнымъ принципіальнымъ вопросомъ, который стоитъ передъ наукой о релігіи, является вопросъ: есть ли релігія нѣкакая первичная качественная реальность или эпифеноменъ какихъ-то другихъ, не релігіозныхъ процессовъ, закономѣрная иллюзія или ошибка сознанія? Нѣкоторыхъ историковъ релігіи беспокоитъ вопросъ о совершенной нереальности, прозрачности предмета ихъ изслѣдованій. Такъ Дюргеймъ оканчиваетъ свою примѣчательную и цѣнную книгу, посвященную изслѣдованію элементарныхъ формъ релігіозной жизни, выражениемъ такого рода беспокойства.*)

Неужели никакая реальность не соотвѣт-

*) См. Emile Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie.

ствуетъ религіознымъ вѣрованіямъ и представлениямъ, неужели за вѣмъ этимъ скрывается лишь пустота? Въ качествѣ соціолога не только по специальности, но и по міросозерцаню (соціологія для него замѣнила теологію), онъ признаетъ такой первореальностью, которая почитается въ релігіозныхъ вѣрованіяхъ, въ тотемистическомъ культѣ, — общество. Отъ общества зависить жизнь людей, оно источникъ питанія, источникъ силы, оно несетъ свою благодать людямъ. Индивидумъ долженъ подчиниться обществу, признать его священнымъ. Безъ этого жизнь человѣческаго рода не можетъ развиваться. И Дюргеймъ какъ будто бы не замѣчаетъ, что при этомъ предметъ науки о религії остается не реальнымъ, онъ есть лишь эпифеноменъ жизни общества, и что вся эта концепція въ принципѣ тождественна экономическому материализму. Совершенно ясно, что наука о релігії периода отрицательной критики, носящая на себѣ печать «просвѣтительства» и отрицательной апологетики, допустила въ основѣ своей ложныя предпосылки, ложную методологію. Наука о релігії многое сдѣлала, страшно расширила область нашихъ энаній, накопила и классифицировала огромное количество материала, но тайна внутренней релігіозной жизни отъ нея ускользала. Чрезвычайно интересная книга Леви-Брюля *«Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures»* тоже поучительна въ этомъ отношеніи. Міросозерцаніе самого Леви-Брюля стоитъ много ниже наслѣдуемаго имъ міросозерцанія дикарей. Но заслуга его въ томъ, что онъ понялъ непонятность и чуждость умственной настроенности доцивилизованыхъ современному логически-раціоналістическому сознанію, чего не понимали Тэйлоръ и Фазеръ. Леви-Брюль считаетъ умственную настроенность дикарей въ корнѣ мистической и основанной на *loi de participation*, т. е. на соучастіі въ предметѣ, на пріобщеніі къ нему.

Мы вѣримъ, что христіанство есть абсолютная истина и абсолютная сила, и что Смыслу, открывшемуся въ христіанствѣ, принадлежить послѣднее слово въ бытії. Но именно потому мы не должны бояться свободы наслѣдованія и критики. Всякія виѣшнія ограниченія этой свободы, которыхъ характерны для прошлаго христіанства, недостойны и порождаютъ послѣдствія прямо противоположенія. Нужно не ставить предѣлы свободы наслѣдованія, не виѣшне ограничивать его, а внутренно понять, при какихъ условіяхъ наслѣдованіе будетъ плодотворно и дѣйствительно овладѣть своимъ предметомъ, проникнуть въ его тайники. И вотъ тутъ прежде всего необходимо установить, что плодотворно будетъ то наслѣдованіе, которое признаетъ реальность своего предмета. Долгое время думали, что для познанія релігіознаго объекта особенно благопріятно и гарантируетъ объективность полное отсутствіе релігіознаго опыта у познающаго субъекта; полная нечувствительность къ тайнѣ релігіознай жизни, невоспріимчивость къ особому качеству релігіознай жизни. Въ такого рода умственной настроенности и духовной направленности написана извѣстная *quasi научная* исторія релігії Саломона Рейнака *«Орфей»*, которая представляеть собою памфлеть противъ христіанства и релігії вообще. Не случайно эта легко-

мысленная книга испещрена цитатами изъ Вольтера.*) Серіозные ученые и особению философы не держатся такого рода пониманія необходимыхъ предпосылокъ для изслѣдованія религіи. Они во всякомъ случаѣ признаютъ необходимость симпатическаго восчувствованія. Максъ Мюллерь, одинъ изъ основателей науки о религіи, только потому и могъ много сдѣлать въ этой области, что у него была чуткость къ религіозной жизни человѣчества, сочувствіе ей. Вѣдь никому не придетъ въ голову рекомендовать занятіе эстетикой и исторіей искусства человѣку, лишенному эстетической воспріимчивости, ие способному къ различиеню прекраснаго. Такого рода эстетической идіотизмъ быль бы, конечно, очень неблагопріятенъ для познанія въ этой области. Такоже нельзѧ рекомендовать заняться изслѣдованіемъ нравственной жизни человѣку, лишенному способности различать добро и зло, нечувствительному къ нравственнымъ переживаніямъ и нравственнымъ оцѣнкамъ. Но почему религіозный идіотизмъ, т. е. неспособность къ уэрѣнію и опознанію религіознаго предмета, религіозной реальности, долгое время считался благопріятной предпосылкой для объективнаго изслѣдованія? Признавалось это потому, что наукѣ о религіи ставились цѣлн апологетики невѣрія. Въ отношеніи къ религіи не можетъ быть совершенной нейтральности. И подъ обличемъ научной объективности обыкновенно скрывалась воинствующая борьба противъ христіанства. По существу и принципіально остается непонятнмъ, почему имѣющій религіозный опытъ менѣе способенъ о немъ судить, чѣмъ не имѣющій его, почему имѣющій духовную жизнь менѣе способенъ ее познавать, чѣмъ не имѣющій ея? Нужно имѣть духовное зрѣніе, чтобы увидѣть и опознать духовный объектъ. Тотъ же, кто духовнаго зрѣнія не имѣть, обреченъ вращаться на поверхности, видѣть лишь фасадъ дома, а не внутреннюю его жизнь. Это элементарно ясно для всякаго, кто не задается цѣлью доказать, что религіозный объектъ не реаленъ, что духовная жизнь есть лишь эпифеноменъ. Но отрицательная апологетика всѣмъ пользуется для своихъ цѣлей. Даже открытие сферы подсознательнаго, столь важное для расширенія нашего знанія и для преодолѣнія раціонализма, использовано для отрицательной апологетики. Изслѣдователямъ типа Делакруа представляется яснымъ, что когда оий сведутъ мистической и религіозный опытъ на подсознательное и на магію желанія, они достигаютъ психологического объясненія мистической и религіозной жизни, дѣлающее ненужнымъ допущеніе реальности мистико-религіознаго объекта.*.) Но объективная философія должна признать, что религіозность познающаго субъекта, его причастность религіозному опыту, благопріятны для познанія религіознаго объекта. И она должна признать, что

*) Какъ бы противъ книги С. Рейнана и ей подобныхъ написана католическая исторія религії «Christus», составленная, главнымъ образомъ, іезуитами. Книга эта вного выше Рейнана, но все же недостаточно свободна.

*) См. Delacroix «La religion et la foi».

своеобразное качество религиозного переживания божественного предшествует всякому тотемизму, фетишизму и пр., т. е. что есть религиозное *a priori*.

Я остановлюсь на двухъ проблемахъ науки о религії, которые ставятъ трудныя задачи христіанской апологетики, — проблемѣ отношенія языческихъ религій къ христіанству и проблемѣ жизни Иисуса Христа. Исторія религій, какъ первобытныхъ, такъ и культурныхъ, сдѣлала огромные успѣхи за послѣднее десятилѣтие. Достаточно назвать такія имена, какъ Максъ Мюллеръ, Робертсонъ Смитъ, Тейлоръ Фразеръ, Э. Роде, чтобы поять, какъ много сдѣлано въ этой области. Исторія дохристіанскихъ религій раскрылась въ новомъ свѣтѣ. И старую семинарскую точку зрѣнія на язычество, кань на тьму, въ которую не проникаетъ ни одинъ лучъ божественного свѣта, и на демонское изважденіе, удержать невозможно. Божій Промыселъ дѣйствовалъ не только въ еврейскомъ народѣ, но и во всѣхъ народахъ. И въ язычествѣ было откровеніе божественного, хотя бы замутненное природной стихіей. Уже первые христіанские апологеты были поражены сходствомъ мистерій Митры, религіи конкурировавшей съ христіанствомъ, и мистерій христіанскихъ, христіанской літургії. Нѣкоторые изъ нихъ пытались выйти изъ затрудненія, признавъ, что демоны виноваты въ религіи Митры имитацио христіанства, чтобы сбить съ толку и помѣшать восприятію чистоты христіанства. Но исторія дохристіанскихъ религій обнаружила, что въ язычествѣ былъ страдающій богъ, богъ — искупитель, богъ растерзанный силами этого міра, умирающій и воскресающій, дающій жизнь тѣмъ, которые пріобщаются къ его мистеріямъ. Такими страдающими богами былъ Озирисъ, Адонисъ, Аттисъ, Діонисъ. Сходство мистерій Озириса съ христіанской літургіей поразительно*). То, что представлялось исключительнымъ достояніемъ христіанства, оказалось присущимъ и языческимъ религіямъ. Исторія религіи по первоначальному впечатлѣнію умаляетъ оригинальность христіанства. Уже доцивилизованные знали понятіе благодати — таа. Уже въ первобытной религіи тотемизма была тотемистическая евхаристія, пріобщеніе плоти и крови тотемистического животнаго. И пріобщеніе это давало благодатные силы. Уже древніе мексиканцы признавали транс-субституцію и превращеніе хлѣба въ тѣло.**) Особеніо блестящія работы Фразера представляются соблазнительными и подрывающими оригинальность христіанства. Фразеръ любить указывать на то, что въ дохристіанскихъ религіяхъ уже были всѣ элементы, которые потомъ были взимствованы христіанствомъ. Идея воплощенія бога въ человѣкѣ близка дикарямъ. Озирисъ, Адонисъ, Аттисъ были олицетвореніемъ гибели и возрожденія жизни въ богѣ, который умираетъ и воскресаетъ. Стремленіе къ возрожденію духовному связано было съ стремленіемъ способствовать

*) См. Moret: «Mystères égyptiens».

**) См. Frazer: «Le rameau d'or», стр. 460-1.

растительнику процессу, урожаю. Адоись — дух хлѣба. Языческія религіи знали свое Рождество и Пасху. Божественное животное убивали и этимъ увеличивали его благодатную силу. Древній языческій міръ былъ полонъ жажды искупленія и евхаристії, жажды восиресенія черезъ смерть. Всѣ языческіе культи этимъ наполниены. Я встрѣчалъ благочестивыхъ, ирѣлко православныхъ людей, которые приходили въ величайшее смущеніе, прочитавъ какую нибудь книжку о тотемизмѣ, и не находили способовъ защитить оригинальность христіанства. Большая часть книгъ по исторіи религіи хромѣ элементовъ объективно-научныхъ занлючаютъ въ себѣ тайное или явное желаніе доизвать, что христіанство не оригинально и все заимствовало изъ языческихъ религій. Одно время было сильное увлечеіе панавилонизмомъ и все признавали заимствованіемъ изъ Вавилона. Миѳ о Христѣ-Искупителѣ есть лишь воспроизведеніе дохристіанского солярного міра. Кришна былъ уже типичнымъ Сыномъ Божіимъ. Въ персидской эсхатологіи, которая оказала опредѣляющее вліяніе на эсхатологію и алокалиптику еврейскую, были уже даны всѣ основы эсхатологіи христіанской. Откровеніе Св. Іоанна очеинь иаломниаетъ оперсидскій апокалипсисъ, въ которомъ тоже изображена послѣдняя борьба доброго и злого бога. Сама идея діавола, повидимому, персидскаго происхожденія. Въ высшихъ формахъ греческой религіи, въ ореизмѣ, въ ореическихъ мистеріяхъ, въ значительной степени предвосхищено христіанство. Начала, которые представлялись исключительно христіанскими, оказываются универсальными и космическими, повсюду присутствующими. Нужна новая точка зрѣнія, чтобы обратить результаты науки о религіи на защиту христіанства и его прославленіе. Необходимо прежде всего признать абсолютность и универсальность христіанства. Христіанство не есть одна изъ религій, хотя бы и самая высшая, на ряду съ которой существуетъ цѣлый рядъ другихъ религій. Христіанство не существуетъ рядомъ съ другими религіями, съ религіями языческими, съ буддизмомъ, съ еврейской религіей, съ магометанствомъ, и не ионкурируетъ съ ними. Христіанство есть религія религій, какъ выражался Шлейермахеръ, религія вселенская, включающая въ себѣ всю полноту религіозныхъ откровеній. Ничего кромѣ христіанства и не существуетъ, все ему соподчинено. Всѣ дохристіанскія и виѣхристіанскія религіозныя откровенія въ исторіи человѣчества — лишь подчиненные части христіанского откровенія, лишь стѣльные лучи того солнечного свѣта, который оночателено излился въ христіанствѣ. Теософы правы, когда говорять о существованіи единой міровой религіи и когда видятъ во всѣхъ религіяхъ свѣтъ, но они вульгаризируютъ эту истину и придаютъ ей ложный синкретический смыслъ. Единая міровая религія есть религія христіанская, взятая въ ея конкретной полнотѣ. Все соподчинено христіанскому свѣту. Все въ религіозной жизни человѣчества есть лишь подготовленіе или предчувствіе христіанскаго откровенія. Міръ языческій полонъ этими подготовленіями и предчувствіями. Народы жаждали искупленія и спасенія и выражали это въ своихъ культахъ. Въ язычествѣ

быть свѣть, была жажда божественного и бессмертія. И въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что язычество было тоже Ветхимъ Завѣтомъ человѣчества. Во взглядахъ Шеллиига и Ви. Соловьева не смотря на то, что они частично устарѣли и не соответствуютъ нынѣшнему уровню нашихъ знаній по исторіи религій, была неумирающая религіозно-философская истинна. Положеніе, которое утверждаетъ враждебная христіанству исторіи религіи, можетъ быть обращено и стать источникомъ прославленія христіанства. Не христіанство заимствовало изъ языческихъ религій основы свои начала — искупленіе, евхаристію, благодать, а языческія религіи были исканіемъ и предчувствіемъ того, что окончательно открылось и реализовалось въ христіанствѣ. Місъ объ искупленіемъ, страдающимъ богомъ, умирающимъ и воскресающимъ, иходитъ свою окончательную реализацію въ явленіи Христа — Искупителя и Спасителя. Христосъ и есть окончательная реализація солярного міоза, явленіе Солнца міра, осуществленіе того, что міологически искалось и предчувствовалось языческими народами — скажемъ мы, христіане. Язычеству открывались уже основы истины христіанства, но замутненно, искаженно, натуралистически, опрокинутыми въ природную стихію. Античныя языческія мистеріи оставались мистеріями натуралистическими, онъ не могли выйтъ изъ имманентнаго круговорота природы. Въ діонисизмѣ, религіи избавленія, человѣкъ мскаль спасенія, обоженія своей природы и достиженія бессмертія черезъ оргійное иаступленіе и пріобщеніе къ безлий, стихійной природѣ. Такъ снимались границы индивидуальности и въ гибели личности человѣкъ искалъ избавленія отъ ограниченности и горя жизни этого міра. Спасеніе личности, обрѣтеніе ею вѣчной жизни не достигались. Обожествленіе покупалось цѣной утери личности. И въ порядкѣ бытія природнаго ничего другого и нельзѧ было достигнуть. Но въ діонисизмѣ была подлинная жажда избавленія, было исканіе жизни божественной и бессмертной. Діонисизмъ, источникъ мистической религіозности въ Греціи, полонъ предчувствій и прообразовъ. Въ ореизмѣ облагораживается эллинскимъ геніемъ формы варварская стихія діонисизма и достигается высшая ступень духовности, происходит прорывъ къ духовности. И изъ этой почвѣ рождается величайшее явленіе греческаго генія — философія Платона, вся проникнутая ореческими мистеріями.*)

Но лишь въ христіанствѣ сверхприродная и духовная сила побѣждаетъ безъисходный круговоротъ стихійной природы и человѣкъ освобождается отъ демонлатріи, терзавшей древній міръ. Христіанская религія освобождаетъ человѣка отъ власти духовъ и демоновъ природы, спасаетъ личность для вѣчной жизни. Христіанство осуществило того, чего мучительни искалъ превицій міръ въ своихъ мистеріяхъ. Языческія мистеріи страдающаго бога подобны природному умиранию и весеннему воскрешенію жизни, онъ хотѣли въ природномъ порядкѣ осуществить то, что хри-

*) О греческой религії см. замѣчательную книгу Е. Р о h d e. «Psyche».

стіанство осуществлять благодатной силой Божьей. Уже въ тотемизмѣ брезжитъ свѣтъ, который окончателько раскроется въ христіанствѣ. Уківерсальность евхаристіи, которая существовала въ языческомъ мірѣ. ка заръ религіозкой жизніи человѣчества, не опровергаетъ истину христіанства, а подтверждаетъ ее. Весь міръ шель ко Христу, къ подлинной евхаристіи, раскрывшейся въ христіанствѣ, искалъ Христа и Христово искуплекіе еще въ мистеріяхъ Озириса и Адокиса, по возрасту своему ке сознавая, чего окъ ищеть. Въ язычествѣ было свое подлинное благочестіе. И ке только демоны отрывали себя языческимъ народамъ и терзали ихъ, но открывался имъ и божественныи свѣтъ, открывалось Божество въ природѣ и въ родовой народной жизни. Лишь еврейскому народу черезъ пророковъ дано было непосредственное прозрѣкіе явленія Христа и прямое движеніе къ Нему. Но у всѣхъ народовъ было пророческое предчувствіе и предвѣдѣкіе, что должно быть искупленіе и сласекіе міра. Результаты, добытые наукой о религіи, служать утверждекію абсолютности и универсальности христіанства. Но, чтобы покять это, кужно измѣнить методы христіанской апологетики, кужно освободиться отъ огракичекаго прозикціализма, свойственаго старой апологетикѣ, нуженъ міровой круговоръ. Христіанство должно было когда-то максималько оттолкнуться отъ язычества, должно было объявить героическую борьбу противъ природы, противъ властк космическихъ силъ, космической безкокечности иаль человѣческой душой. И въ этотъ періодъ естественно было видѣть въ язычествѣ лишь дѣйствіе демоновъ. Но этотъ періодъ миновалъ, мы давко уже живемъ въ атмосферѣ вырожденія нѣкогда героической кастроенности. Совершено неизбѣжко возникновекіе внутри христіанства иного отношенія къ язычеству, т. с. въ концѣ концовъ иного отношенія нѣ космосу и его тайнамъ. Наука о религіи помогаетъ измѣнекію этого отношенія. Но она кесеть на себѣ печать ограниченности эволюціокизма XIX вѣка. Для нея остается закрытой истина о первоначалькомъ откровеніи человѣчества, о древней мудрости. Эволюціонная наука о религіи считаетъ дикаря, его вѣрованія и представленія, исходной точкой духовной жизніи человѣчества, которой предшествуетъ тьма звѣринаго міра. Но дикарь есть падшій человѣкъ, искажекіе образа и подобія Божьяго. Въ глубинѣ временъ время соприкасается съ вѣчностью, міръ кашь съ міромъ икымъ. Въ исторіи міра было два процесса — умалекіе откровенія, ослабленіе Божественаго свѣта по мѣрѣ затвердія этого падшаго міра, и выходъ изъ тьмы, усиленіе божественаго свѣта, наростаніе откровенія. Эта перспектива остается закрытой для зволюціонной науки. Но въ началѣ былъ и свѣтъ, а не только тьма, и отблеснами этого свѣта жили кароды.

II.

Перехожу теперь къ другой проблемѣ, для христіанскаго сознанія иесоизмѣримо болѣе тревожной. Ислѣдованія о жизни Иисуса Христа, которые породили огромную

литературу въ послѣднее столѣtie, по происхожденію христіанства ставить очень трудныя задачи христіакской апологетики, съ которыми ока ке всегда спрaвляется, такъ какъ пользуется ложными методами. Прямого прогресса въ этой области изслѣдований мы ке видимъ. Тутъ все время происходитъ движение впередъ и назадъ, переоцѣнка точекъ зрѣкія и кѣтъ почти никакихъ твердыхъ и устойчивыхъ научныхъ достиженій. Сознаніе европейскаго человѣка XIX и XX вѣка, утерявшаго христіанскую вѣру, очекъ мучить проблемы Иисуса, тайна Иисуса. Мысль работаетъ кадъ этой проблемой съ кеобычайкой напряженностью. И невѣрующій человѣкъ христіанскаго міра остается глубоко взволнованнымъ вопросомъ о томъ, кто есть Христосъ. И взволнованность эта совсѣмъ не походитъ на взволнованность другими каучкими проблемами. Дѣло въ томъ, что въ изслѣдованіяхъ обь Иисусѣ Христѣ совмѣщается и не критически смѣшивается интересъ каучно-познавательный съ интересомъ религіознымъ. Пытаются иаучко разрѣшить религіозный вопросъ. И такъ какъ научко разрѣшить религіозный вопросъ принципіально невозможно, то въ этого рода изслѣдованіяхъ всегда чувствуется беспомощность и безсиліе. Научные изслѣдованія обь Иисусѣ Христѣ и о происхожденіи христіанства родились на почвѣ либерального и раціоналистического протестантізма. Изслѣдованія эти, которые привели къ крайнимъ формамъ отрицанія, все же имѣли религіозный истокъ. Протестанты, которые болѣе всего сдѣлали для этихъ изслѣдовакій, не скрываютъ своего религіознаго, а ке только каучнаго интереса по этому вопросу.*). Гарнакъ, однѣкъ изъ корифеевъ либеральскаго протестантізма, будетъ пытаться опредѣлить сущность христіанства, съ которымъ окъ ке можетъ порвать связн, при помощи научно-исторического изслѣдовакія. Задача — безнадежная, недопустимая въ пркнципѣ. Ибо религія ке можетъ зависѣть отъ каучно-исторического изслѣдованія. Такая постановка вопроса и сдѣлала нынѣшній либеральный протестантізмъ религіей профессорской. Протестантізмъ въ истокахъ своихъ отвергъ священное преданіе Церкви, оставивъ лишь священное писаніе. Этимъ окъ расчистилъ почву для критики преданія, для свободнаго изслѣдованія. Но этимъ путемъ онъ пришелъ и къ разрушекю священскаго писакія, которое есть лишь часть священнаго преданія. Этимъ протестантізмъ лишилъ себя возможности ставить религіозно вопросъ обь Иисусѣ Христѣ, о его тайкѣ, о тайкѣ происхожденія христіакства.

Можно устаковитъ два совершенно противоположныхъ теченія въ изслѣдованіяхъ проблемы Иисуса Христа. Оба эти течекія исходятъ изъ отрицанія цѣлосткѣ тайки богочеловѣчества Иисуса Христа, но приходятъ къ результатамъ севершенно противоположнымъ. И кѣтъ ничего поучителькѣе этихъ пройдекныхъ путей изслѣдованія,

*) См. обстоятельную книгу, излагающую всю исторію изслѣдованій обь Иисусѣ Христѣ A lbert Schweitzer «Geschichte der Leben — Jesu — Forschung». 1921. См. также книгу Otto Pfleiderer: «Die Entwicklung der Protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825».

безысходныхъ, ничего не достигающихъ. Съ Богочеловѣкомъ — Іисусомъ Христомъ не произошло встрѣчи ии на одномъ изъ этихъ путей. Одинъ путь привель къ отрицаню реальности Христа, т. е. божественной природы, съ готовностью признать умаленную реальность человѣка Іисуса. Другой путь привель къ отрицаню реальности Іисуса, т. е. человѣческой природы, съ готовностью признать Христа, какъ Логоса, какъ бога, никогда на землѣ ие жившаго. Первоначальныe изслѣдователи жизни Іисуса Христа, подавленные рационалистическимъ просвѣщенiemъ XVIII вѣка, хотѣли освободить евангельскую исторію отъ элемента чудеснаго, давали смѣхотворныe рационалистическія объясненія чудесамъ, пытались согласовать исторію жизни Іисуса со своимъ рационалистическимъ сознаніемъ. Отъ этого элементарнаго рационализма освободиль Leben Jesu-Forschung Д. Штраусъ, введя понятіе миѳотворческаго процесса. Это его огромная заслуга. Но онъ уже представляеть совсѣмъ другую линію. Протестантская критика, не совсѣмъ порвавшая съ христіанствомъ, пыталась спасти остатки исторической реальности Іисуса, Іисуса, какъ великаго религіознаго учителя, и на этомъ зыбкомъ фундаментѣ хотѣла обосновать свое рационалистическое и моралистическое христіанство. Такимъ образомъ пришли къ реальности Іисуса, совершенно оторванной отъ реальности Христа. Таково христіанство Гарнана, замѣчательнаго историка, но слабаго мыслителя. Въ Германіи была написана огромная литература, посвященная разгадкѣ тайны Іисуса. Но не было и приближенія къ разгадкѣ этой тайны, потому что рационализмъ изначально отвергъ богочеловѣчество Іисуса Христа, соединеніе двухъ природъ въ единой личности, т. е. единственный путь къ разгадкѣ этой тайны. Все зыбко и не-прочно въ изслѣдованіи земной жизни Іисуса. Нигдѣ нельзѧ найти твердой опоры. Утеряны сами пути къ узрѣнію исторической реальности Іисуса Христа, ибо пути эти не лежать въ объективномъ, вѣшнѣ воспринимаемомъ историческомъ планѣ. Самое происхожденіе христіанства, самое возникновеніе вѣры въ Христата-Искупителя и Спасителя необъяснимо на путяхъ исторического изслѣдованія. И пытливость мысли пыталась пойти другими путями. Если одинъ путь привель къ отрицаню реальности Христа, то другой путь привель къ отрицаню реальности Іисуса. Это и есть нашумѣвшая миѳологическая теорія.

Отрицаніе исторической реальности Іисуса Христа не представляетъ ничего особенно иоваго. Эта мысль была высказана еще историкомъ религіи Дюпю въ XVIII в., который утверждалъ, что Христось есть солярный миѳъ. Ему въ свое время возражали, защищая не менѣе блестящую гипотезу, что Наполеонъ — солярный миѳъ. Потомъ не разъ возвращались къ мысли о миѳологическомъ характерѣ Христа. Нанѣмѣе серіозное значеніе имѣть Д. Штраусъ, который пытался построить жизнь Іисуса, исходя изъ предположенія, что въ христіанской общинѣ происходиль миѳотворческій процессъ. Но онъ не сдѣлалъ отсюда радикальныхъ выводовъ. Миѳологическая теорія всегда исходить изъ того предположенія, что Евангелія представ-

ляют собой не исторические рассказы о жизни Иисуса Христа, а богословские и мистические трактаты, выражающие върованіе христіанской общини, рассказы о богѣ, которымъ жила эта община. Эта точка зреінія представляетъ несомнѣнныи шагъ впередъ по сравненію съ теоріями рационалистическими. Она обращаетъ внимание на творческий религіозный процессъ внутри религіознаго коллектива. Мисиологическая теорія очень понравилась тѣмъ, которые хотѣли нанести удары христіанской вѣрѣ. Это казалось самыми радикальными и неотразимыми возраженіемъ противъ христіанства, по сравненію съ которымъ всѣ остальные возраженія слабы и невинны. Началась конкуренція въ радикализмѣ отрицанія историчности Иисуса Христа. Появились работы Робертсона, Смита и др. Жизни Иисуса въ стилѣ Ренана отошли въ прошлое, какъ беллетристика. Но наибольшій шумъ произвѣлъ Древсъ, радикально отрицающей существованіе Иисуса Христа, видящій въ немъ лишь древній миѳъ.*). Древсъ не историкъ и не самостоятельный изслѣдователь, онъ опирается главнымъ образомъ на работы Смита. Древсъ — философъ Гартмановской школы. Въ качествѣ гартманіанца, онъ проповѣдуетъ религію чистаго духа. И онъ борется противъ историчности Иисуса Христа во имя религіи духа, борется противъ ненастнаго ему религіознаго материализма. Онъ готовъ признать существованіе Христа, какъ Логоса. Но Логосъ никогда не могъ воплотиться въ человѣкѣ на землѣ, въ земной исторіи. Религіозный материализмъ христіанства унаслѣдованъ отъ еврейства, есть семитическая прививка, и Древсъ, въ качествѣ религіознаго антисемита, борется противъ этой материалистической семитической прививки къ религіозной жизни арійства, въ болѣе чистомъ видѣ выразившаго себя въ Индіи. Древсъ, какъ и Э. Гартманъ, рѣшительный противникъ протестантизма и религіи Иисуса. Для него Иисусъ не реаленъ, но въ какомъ то метафизическомъ смыслѣ реаленъ Христосъ. Онъ антиподъ Гарнака, онъ есть послѣдствіе дробленія Богочеловѣка — явленіе полярно противоположное протестантскому Іесусизму. Онъ самъ пропитанъ христіанской мисиологіей.*). Послѣднимъ выраженіемъ отрицанія исторической реальности Иисуса Христа является блестящая книга Кушу.**) Кушу еще менѣе исторической изслѣдователь, чѣмъ Древсъ. Онъ скорѣе артистъ, нашедшій очень острое выраженіе для самого крайняго отрицанія исторической реальности Иисуса. Отрицая реальность Иисуса, онъ въ какомъ то смыслѣ готовъ признать реальность Христа, какъ бога, какъ духовнаго существа. Для него Евангелія не историческія книги, а мистическія книги. Существуетъ дохристіанскій Христосъ. Христосъ не солярный миѳъ, а духовное существо, богъ, которымъ экстатически жила первохристіанская община. Точка зреінія Кушу есть своеобразный гностицизмъ и докетизмъ современаго

*). См. A g t h u n g D g e w s. «Die Christusmythe».

**) Съ христіанской мисиологіей связано ученіе Древса и Э. Гартмана о безсознательномъ Божествѣ, которое въ порыѣ безумія создало горе бытія и приходитъ въ сознаніе черезъ человѣка. См. книгу Древса: «Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes».

***) См. Co u c h o u d : «Le mystère de Jésus».

человѣка. Кушу относится съ большимъ уваженiemъ къ христіанству, почти съ энтузіазомъ, онъ не враждебенъ ему, какъ Древъ, онъ готовъ видѣть въ христіанствѣ самое великое, что было создано въ исторіи человѣчества. Первохристіанская община жила духовной мистеріей и лишь позже все начало постепенно очеловѣчиваться и материализоваться. Основная мысль Кушу очень остро выражена въ словахъ: «*Jésus n'est pas un homme progressivement divinisé, c'est un Dieu progressivement humanisé*». Современный евгемеризмъ обычно считалъ, что великий религіозный учитель Иисусъ былъ постепенно обоготворенъ христіанской общиной, вѣровавшей въ него, и превращенъ въ бога-Христа. Аналогичный процессъ происходилъ съ Буддой. Кушу выскаживаетъ мысль прямо противоположную. Человѣкъ Иисусъ никогда не существовалъ, иѣть никакихъ историческихъ данныхъ, удостовѣряющихъ его существованіе, всѣ данные миѳологичны. Но духовное существо, пребывавшее на небѣ, богъ экстатически переживавшій первохристіанской религіозной общиной, былъ постепенно очеловѣченъ, представился существомъ жившимъ на землѣ и дѣйствовавшимъ въ исторіи. И Кушу предлагаетъ христіанамъ не отказываться отъ своей вѣры, но имѣть мужество признать, что Богъ не зависитъ отъ материального міра, отъ исторической эмпіріи, что онъ духовенъ и небесенъ, т. е. предлагаетъ вернуться къ своеобразному гностіческому докетизму, который неожиданно возродился въ результатѣ историческихъ изслѣдований жизни Иисуса Христа. Извѣстный протестантскій экзегетъ Гогель сдѣлалъ цѣлый рядъ основательныхъ историческихъ возраженій противъ Кушу и пытался защитить научно историческую реальность Иисуса.*.) Но этимъ нисколько не решается вопросъ принципіально.

Апологетовъ христіанства очень пугаетъ миѳологическая теорія, отрицающая историческую реальность Иисуса Христа. Я бы хотѣлъ защитить совершенно противоположную точку зренія. Отрицаніе реальности Иисуса Христа, получившееся въ результатѣ научно-историческихъ изслѣдований, имѣть и свое положительное значеніе. Этимъ обнаруживается безпомощность исторической науки въ решеніи «загадки Иисуса». Біографія Иисуса Христа средствами исторической науки не можетъ быть написана, для нея нѣть историческихъ материаловъ, которые могли бы быть признаны безспорными, съ точки зренія обычныхъ методовъ исторической критики. Всѣ материалы для жизни Иисуса Христа легко могутъ быть признаны продуктомъ миѳотворческаго процесса, происходившаго въ христіанской общинѣ, результатомъ богословской мысли этой общинѣ. Источники же не христіанские, еврейскіе или римскіе, совершенно ничтожны, ихъ почти нѣть. Обычнымъ аргументомъ въ пользу не историчности Иисуса Христа является тотъ странный на первый

*) См. Maurice Goguel: «*Jésus de Nazareth. Mythe ou histoire?*» 1925. Аналогичное возраженіе со стороны католической по поводу С. Реймана дѣлалъ Mgr. Battifol «*Orpheus et l'Évangile*». 1910.

взглядъ фактъ, что Іосифъ Флавій, компетентный современникъ, который отлично знать и міръ еврейскій и міръ римскій, ничего не говорить объ Іисусѣ Христѣ, если не считать маленькаго отрывка, вставленаго очень некстати и производящаго впечатлѣніе явной интерполяціи. Никакихъ свидѣтельствъ объ Іисусѣ Христѣ, которые дали бы возможность построить его жизнь, нельзя найти и у римскихъ писателей. Это очень соблазняетъ. И возраженія, которые обычно дѣлаются христіанскими апологетами, христіанскими историками христіанства противъ этихъ историческихъ указаний, производятъ впечатлѣніе натяжекъ и научно не импонируютъ. Методологически невозможно производить историческое изслѣдованіе, если заранѣе извязаны обязательные результаты изслѣдованія. Историческое изслѣдованіе можетъ быть только свободнымъ. Но свобода этого изслѣдованія не гарантируетъ еще истинности результатовъ, ибо свобода эта можетъ быть ложной духовной направленностью. Историческое изслѣдованіе христіанства и было испытаніемъ человѣческой свободы изслѣдованія, чрезъ которое нужно было пройти. Но смышеніе двухъ плановъ бытія и двухъ методовъ изслѣдованія было и у апологетовъ вѣры и у апологетовъ невѣрія. Истина вѣры не можетъ зависѣть ни отъ положительныхъ, ни отъ отрицательныхъ результатовъ исторического изслѣдованія, она имѣть абсолютный источникъ. Этимъ не утверждается система двойной истины, которая должна быть преодолѣна, но преодолѣна инымъ путемъ, чѣмъ это дѣжалось до сихъ поръ. Когда историческая наука приближается къ «загадкѣ Іисуса», то ей нужно сказать: тутъ мѣсто свято. Да и наука сама это чувствуетъ и выражаетъ это въ своей беспомощности, въ своихъ метаніяхъ изъ одной крайности въ другую.

Большимъ достижениемъ науки о религіи было устаюованіе положенія, что въ религіозномъ коллективѣ происходитъ миѳотворческій процессъ. Это есть положительное завоеваніе и исторіи дохристіанскихъ религій и исторіи религіи христіанской. Миѳотворческій процессъ происходилъ и въ первобытномъ кланѣ, поклонявшемся тотему, и въ христіанской общинѣ. Это объективное научное положеніе отнюдь не предрѣшаетъ вопроса о томъ, связано ли миѳотворчество съ реальностями или оно иллюзорно, иереально. Я думаю, что философія религіи должна будетъ прежде всего признать, что миѳ есть реальность, что миѳологическое мышленіе болѣе соприкасается съ бытиемъ, чѣмъ мышленіе черезъ понятіе. Наука не имѣть никакихъ оснований и правъ признать миѳъ выдумкой, противоположной реальности. Наука не понимаетъ послѣдняго смысла своего достижения, когда она говоритъ, что въ религіозномъ коллективѣ происходитъ миѳотворческій процессъ. Что это значитъ, если это перевести на языкъ религіозный, на языкъ христіанской вѣры? Для настъ, христіанъ, религіозный коллективъ есть Церковь, а миѳотворческій процессъ въ иемъ есть динамическая жизнь церковнаго преданія, въ которой мы соприкасаемся съ глубочайшими реальностями, скрытыми отъ чувственного взора, направленаго на эмпиріку, отъ исторической науки. Абсо-

лютная реальность Богочеловѣка-Іисуса Христа дана въ священномъ преданіи Церкви, въ духовномъ опытѣ Церкви. Только внутри Церкви виденъ цѣлостный ликъ Іисуса Христа, въ которомъ Іисусъ и Христосъ, человѣкъ и Богъ не могутъ быть раздѣлены. Абсолютная реальность, цѣлостный ликъ Іисуса Христа не видѣнъ во вѣнчаній эмпирической дѣйствительности, въ исторической эмпірії. Вотъ почему проблема Іисуса Христа не можетъ быть разрѣшена средствами исторической науки. Замѣчательно, что о великихъ историческихъ личностяхъ, а ииогда и не о великихъ, второстепенныхъ, не возникаетъ сомнѣній въ ихъ исторической реальности. Никто не пишетъ изслѣдований о томъ, что не существовалъ Сонратъ или Александръ Македонскій. Объ историческихъ дѣятеляхъ, не совершившихъ того абсолютнаго переворота въ міровой исторіи, который совершило явленіе Христа, есть больше историческихъ свидѣтельствъ, чѣмъ о Христѣ. Не нужно быть христіаниномъ, чтобы признать, что явленіе Христа перевернуло міръ, начало новую міровую эру. Человѣчество ведетъ свое лѣтоисчисленіе отъ Рождества Христова, даже утерявъ вѣру въ Христа. Но явленіе Сына Божія въ міровой исторіи не сопровождалось таной вѣнчаній убѣдительностью его исторической реальности, какъ явленіе любого исторического дѣятеля. Земную біографію Сына Божія и сына человѣческаго иельзя написать по однимъ объективно-научнымъ историческимъ данными, кань можно иалисать біографію неисчислимаго количества историческихъ дѣятелей, ииканого мірового переворота ие совершившихъ. Но эта историческая, эмпірически-чувственная иеубѣдительность земной жизни Іисуса Христа и есть величайшее свидѣтельство въ пользу христіанства, свидѣтельство его чудесности. Для исторической науки возникновеніе христіанства и его роль въ міровой жизни остается чудомъ, предѣломъ научнаго познанія. И отрицаніе исторической реальности Іисуса Христа косвенно объ этомъ свидѣтельствуетъ. Непостижимо, какъ изъ исторически иеуловимаго, изъ нереальнаго и ие бывшаго могла возникнуть величайшая реальность міровой жизни? Явленіе Христа и не должно было обладать вѣнчаній исторической убѣдительностью, легкостью эмпірически-чувственнаго узрѣнія. Абсолютная реальность Іисуса Христа и его цѣлостный ликъ раскрывается въ другомъ порядкѣ бытія, не природно историческомъ, а сверхприродно историческомъ, духовномъ порядкѣ. Въ явленіи Христа въ исторіи граини, раздѣляющія два міра, разрываются, одинъ порядокъ бытія входить въ другой порядокъ бытія. Христосъ явился въ исторіи, но размѣры Его явленія не были видны въ исторіи, въ ея вѣнчаніемъ процессѣ. Размѣры Его явленія видны лишь въ Церкви, которая и есть таинственное пребываніе иного порядка бытія въ нашемъ порядкѣ бытія. Въ этой исторической незамѣтности Христа Спасителя, не убѣдительности и не доказанности Его реальности можно видѣть кеиезисъ, богоуничиженіе, — источникъ нашей свободы. Спаситель міра не явился въ Римѣ, въ центрѣ міровой цивилизаціи, гдѣ совершались видимыя величія событія исторіи. Явленіе Спасителя ие сопровождалось никанимъ вѣнчаніемъ блескомъ и

величіємъ. Спаситель міра родился среди второстепенного восточного народа, знаніє якого чітко не смотрѣть на него съ релігіозної точки зорнія, съ точки зорнія исполненія пророчествъ. Сынъ Божій пришелъ въ міръ, никого не на- силуя, не принуждая себя признать, не поражая блескомъ своего явленія. Ясли, въ которые былъ положенъ Спаситель міра, міръ могъ и не замѣтить. И имѣть великий релігіозный смыслъ, что неѣть почти никакихъ историческихъ свидѣтельствъ о Христѣ. Для гордаго римскаго міра не было ничего особенно замѣчательнаго въ земной жизни Іисуса Христа, релігіознаго учителя презрѣнаго еврейскаго народа, погибшаго позорной казнью. Безуміе креста сначала не могло быть даже замѣчено и воспринято людьми греко-римской цивілізації. Лишь во вновь возникшемъ мірѣ, мірѣ іномъ въ мірѣ семъ, въ Церкви Христовой, въ таинственномъ для міра духовномъ организмѣ раскрылось иное зорніе и была увидена абсолютная реальность, не замѣтная для зорнія міра сего. Въ этомъ и заключается тайна Іисуса, надъ которой бьется современное сознаніе міра сего, отпавшаго отъ таинственной реальности Церкви Христовой. Встрѣча двухъ міровъ, соединеніе двухъ природъ въ единой личности не воспринимается погруженными въ эту міръ, гдѣ все раздѣлено и отчуждено. Вотъ почему нельзѧ требовать исторической убѣдительности и доказательности реальности Іисуса Христа, вотъ почему для иась нестрашны отрицанія реальности Іисуса Христа.

Приціпіальне значеніе для науки о релігії имѣть философская проблема о характерѣ и критеріи реальности. Быть можетъ у иѣкоторыхъ явится охота заподозрить меня въ докетізмѣ и моноеозитствѣ. Это будетъ, конечно, недоразумѣніе, порожденное натуралистическимъ пониманіемъ реальности, которое проникло въ христіанское богословіе и христіанскую метафизику. Докетізмъ въ предѣлахъ натуралистического пониманія реальности считается призрачнымъ человѣчествомъ Іисуса Христа и всю его земную жизнь. Моноеозитство признаетъ реальность лишь одной природы и отрицає тайну Богочеловѣчества. Но вопросъ о двухъ природахъ и подлинной реальности человѣческой природы Христа ие должно смысливать съ вопросомъ о двухъ порядкахъ бытія — бытіи духовномъ, первичномъ и бытіи природномъ, вторичномъ. И въ первичномъ духовномъ бытіи есть двѣ природы, реальная человѣческая природа. Лишь духовный міръ подлинно, первично реаленъ. Міръ же природный символически, отраженно реаленъ. Природно-историческая, земная жизнь Іисуса Христа столь же символична, какъ и вся плоть міра, какъ и жизнь Александра Македонскаго или Наполеона, какъ и вся исторія, какъ и весь нашъ міръ, но ие менѣе реальна, совсѣмъ не призрачна, какъ думаетъ докетізмъ. Но въ этой природно-исторической, земной жизни Іисуса Христа, символизуется первореальность духовнаго міра, духовной жизни. И въ этомъ мірѣ есть духовный порядокъ бытія, въ которомъ происходитъ встрѣча съ первореальностями подлинной жизни, — это и есть порядокъ бытія Церкви. Въ явленіи Христа произошла единственная,

неповторимая встреча и взаимодействие одного порядка бытия с другимъ, реальности и символа. Но признаніе реальности нельзя обосновать ка признаніи символа, нельзя убѣждаться въ бытіи первичной жизни изъ доказательствъ, почерпнутыхъ въ бытіи жизни отраженной. Весь остальной исторической міръ мы опознаемъ въ его реальности черезъ отраженную символику, черезъ эмпірію, но и въ отношеніи къ нему безъ духовной памяти, т. е. безъ какого-то сокровенного преданія опознаніе невозможно. Въ отношеніи же къ Христу мы совершаємъ актъ опознанія реальности въ непосредственномъ преданіи, въ путяхъ первичной жизни. И думается, что христианская апологетика не должна такъ зависѣть отъ доказательствъ и подтверждений эмпіризма исторической науки. Мнѣ, можетъ быть, скажутъ: вы равнодушны къ исторической реальности Іисуса Христа. Это опять будетъ недоразумѣніе, непониманіе точекъ зрењія. Я признаю абсолютную и единственную историческую реальность Іисуса Христа, земной жизни Спасителя міра. Но эта историческая реальность, символическая, какъ и всѣ историческая реальности, удостовѣряется изъ реальности духовного міра, изъ опыта Церкви. Есть абсолютно точная біографія земной жизни Іисуса Христа, но она не можетъ быть написана на основаніи историческихъ материаловъ, полученныхъ извнѣ, ее можно увидѣть только духовнымъ зрењіемъ, мистическимъ созерцаніемъ.*.) Таково было, напр., созерцаніе Екатерины Эммерихъ. Церковное сознаніе возвышается надъ спорами историческихъ школъ и не можетъ базироваться на какомъ либо направлениі исторической науки. Значеніе исторической критики въ путяхъ человѣческаго познанія должно быть признано и ей нельзя противопоставлять какую то фальсифицированную полу-науку, апологетическую исторію, основанную на натяжкахъ и на ключахъ эмпірии. Зыбна наша вѣра, если она будетъ основана на исторической эмпірии. Вѣдь и въ самой исторіи подлинно онтологическое, бытійственное опознается черезъ преодолѣніе извнѣ данной эмпірии.***) Эмпірія сама по себѣ не есть еще исторія. Исторія впервые дана лишь въ обнаруженіи смысла. Смысь же обнаруживается духовнымъ зрењіемъ. Смысь евангельской исторіи, смыслъ земной судьбы Іисуса Христа даиъ не въ исторической эмпірии, не въ сыромъ материалѣ, который критически обрабатывается историческая наука, а въ духовномъ узрењіи, въ преданіи, во внутренней связи моей духовной глубины съ духовной глубиной, скрытой за исторической эмпірией. Тутъ мы сталкиваемся съ философской проблемой исторіи. Историки обыкновенно принимаютъ наивный реализмъ въ отношеніи къ исторической дѣйствительности. Но наивный реализмъ въ отношеніи къ исторіи нисколько не болѣе состоятеленъ, чѣмъ въ отношеніи ко всѣму природному міру. Наивный реализмъ долженъ быть замѣненъ символическимъ реализмомъ. Философія исторіи есть вскрытие смысла подлинно бытійственного въ исторіи, существенного и сущностнаго въ ней. И только тутъ въ

*) Это аналогично тому, что теософы называютъ «акашей-хроникой».

**) См. мою книгу: «Смысь исторіи»

впервые раскрывается исторія. Такая феноменологія исторіі еще не создана. Но феноменологія евангельской исторіі принципіально и качественно отличается отъ феноменології всякой другой исторіі. Она возможна лишь черезъ зре́ніе, пріобрѣ-таємое въ Церкви, она закрыта для другого зре́нія.

Христіанское богословіе было слишкомъ заражено натурализмомъ, оно нату-
рализировало духовныя реальности и вообще склонно натуралистически понимать реальность. Натурализуется сама идея Бога, который понимается по аналогіи съ реальностями природныхъ предметовъ. Это особенно ясно въ томизмѣ, который такъ дорожитъ аналогіями съ физическимъ міромъ. Творческое развитіе богослов-
скаго знанія должно будеть болѣе различать разные планы, не смѣшивать ихъ, преодолѣть натурализмъ и наивный реализмъ. Натуралистическая апологетика изжита и исчерпана. Необходимо вооружиться болѣе тонкими и сильно дѣйствую-
щими орудіями. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что натурализмъ богослов-
скій породилъ натурализмъ позитивизма и материализма. И теперь должно начаться и началось уже движение противъ натурализма и въ научномъ и въ религіозномъ сознаніи. Когда мы преодолѣемъ наивный натурализмъ въ религіозномъ мышлени, намъ не страшна будетъ ни исторія религіи, ни Древъ, ни Кушу, никакая миѳоло-
гическая теорія. Христіанство черпаетъ увѣренность въ своей истинности изъ аб-
солютного источника, изъ сверхприроднаго, духовнаго плана бытія, а не изъ плана природнаго, не изъ исторической эмпіріи, которая не есть даже настоящая исторія. И христіанству ничто не страшно. Мы религіозно знаемъ, что явленіе Сына Божьяго въ мірѣ, въ земной исторіи не могло обладать той исторической убѣдительностью, какой обладали явленія другихъ людей исторіи, великихъ и малыхъ. Въ этомъ явленіи было обнаружено иебо на землѣ, а небо иначе обличается въ своей реаль-
ности, иначе узрѣвается, чѣмъ земля и все на ней совершающееся.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ

МЫСЛИ О РЕЛИГИОЗНОМЪ СМЫСЛѢ НАЦІОНАЛИЗМА.*

Имѣеть ли націонализмъ религіозный смыслъ? Можетъ ли онъ быть оправданъ и утвержденъ религіей или онъ совсѣмъ для иея безразличенъ? Этотъ вопросъ особено остро стоитъ въ наше время. Отвѣты на него даются различные. Многіе русскіе люди имели черезъ національную боль пришли къ церкви. Для нихъ націонализмъ неразрывно связанъ съ религіей. Именно въ религіи, и только въ религіи они видятъ подлинное обоснованіе націонализма. Для нихъ національная работа является и религіозной работой. Во всякомъ отрицаніи религіознаго смысла націонализма они видятъ ущербленіость религіознаго сознанія. Но, съ другой стороны, есть другіе люди, которые именно прида къ вѣрѣ и Церкви отвернулись отъ націонализма. Не отвергая его, какъ земную цѣнность, они пугливо отмахиваются отъ всякой попытки пріобщить націонализмъ къ цѣнностямъ религіознымъ. Именно ревность о Богѣ и о чистотѣ ученія церковнаго заставила въ нихъ замолкнуть пафосъ земного творчества.

Этотъ отходъ отъ націонализма у людей религіозныхъ въ очень многихъ случаяхъ объясняется религіознымъ кризисомъ. Тутъ особено любопытно отмѣтить, что для людей, бывшихъ всегда церковными, этотъ вопросъ какъ-то не возникаетъ. Въ ихъ сознаніи націонализмъ занимаетъ свою особую область, религіозно оправданную и не мѣшающую ихъ внутренней религіозной жизни. Иное дѣло, у людей, прошедшихъ черезъ религіозный кризисъ. Эдѣсь часто націонализмъ является иѣкою помѣхой, которую иужио или просто устраинть или какъ-то оправдать, пережить и религіозно утвердить.

*) Авторъ статьи употребляетъ слово націонализмъ въ не совсѣмъ точномъ и слишкомъ расширенномъ смыслѣ. Рѣчь идеть у него не столько объ оправданіи націонализма, сколько объ оправданіи національности. Но націонализмъ имѣеть и одіозный смыслъ, есть форма современнаго идолопоклонства и источникъ человѣконенавистническихъ чувствъ. *Примѣч. редакціи.*

Во все времена отдельные люди приходили къ вѣрѣ или наоборотъ отпадали отъ нея, по своимъ личнымъ побуждениямъ, независимо отъ всей исторической обстановки. Но есть эпохи, когда этотъ приходъ или отходъ, не является уже личнымъ и индивидуальнымъ, но становится знаменіемъ времени. Такъ было въ 60-хъ годахъ прошлого вѣка, когда атеизмъ росъ стихійно и неудержимо, подобно повѣтрю и заразѣ. Такъ и теперь приходъ къ вѣрѣ и церкви является общимъ сдвигомъ. Поэтому и отрицаніе религіознаго смысла націонализма у различныхъ людей вырастаетъ изъ однихъ корней, какъ слѣдствіе общаго перелома.

Человѣку свойственно цѣликомъ отдаваться своему увлеченію и дѣлу («религіозно» служить ему), забывая объ остальномъ, хотя часто именно это «остальное» безмѣрно важнѣе самого дѣла и увлеченія. До революціи у огромнаго большинства людей земная цѣнности и земное строительство заслоняли религію. Какъ тѣ, кто хотѣлъ поддержать существовавшій строй, считая его правильнымъ, такъ и тѣ, кто стремились его замѣнить другимъ, по ихъ мнѣнію лучшимъ, — въ очень значительной части прежде всего думали и искали спасенія въ земномъ строительствѣ, какъ въ самоцѣнности и это вольно или невольно затуманивало религію.

Но когда эта земная цѣнность рухнула, для тѣхъ, кто, благодаря этому потрясенію пришелъ къ вѣрѣ, открылась иная, абсолютная религіозная цѣнность. Передъ открытымъ лицомъ Вѣчности, всякое земное строительство, неминуемо связанное съ земной грязью грѣха, показалось неизу碌ымъ и мелкимъ. Какъ бы велико и важно оно ни было въ иашемъ земномъ пониманіи, оно ничто передъ единой, вѣчной, никогда не проходящей, ничѣмъ неразрушающей Божественной истиной. Поэтому-то многіе именно изъ тѣхъ, кому безраздѣльное служеніе земнымъ цѣнностямъ закрывало самое важное и цѣнное въ жизни и этимъ дѣлало самую ихъ жизнь слѣпой и бездѣльной, съ особой ревностью отвергаютъ всякое признаніе религіознаго, т. е. абсолютнаго смысла въ земномъ, т. е. по существу своему иеабсолютномъ явленіи. А такъ какъ націонализмъ является самимъ яркимъ и конкретнымъ проявленіемъ земныхъ цѣнностей въ наше время національной боли, это отрицаніе прежде всего обрѣщается на націонализмъ.

Национализмъ — это любовь къ своему народу и государству, къ цѣлому ряду цѣнностей, выстраданныхъ и созданныхъ цѣлыми поколѣніями людей, которыхъ мы чувствуемъ какъ свои, какъ наамъ принадлежащія. Это любовь не пассивная, со стороны наблюдающая, но любовь дѣйственная, требующая творческаго усилія, часто даже жертвы, часто даже отдачи своей жизни (война). Понятіе націонализма включаетъ въ себя цѣлый рядъ совершенно безспорныхъ въ иашемъ земномъ пониманіи цѣнностей. Поэтому мы и утверждаемъ націонализмъ, какъ жизненный неоспоримо существующій фактъ и наиболѣе яркое выраженіе человѣческаго земного творчества. Поэтому и отрицаніе его не есть отрицаніе самихъ этихъ цѣнностей, но отказъ придать имъ религіозный смыслъ, какъ цѣнностямъ ущербнымъ и земнымъ,

связаннымъ съ грѣхомъ. Это отрицаніе ратуетъ за чистоту религіи, отвергая все, что принадлежитъ этой жизни и что можетъ какъ-то загрязнить своей ущербностью непорочно бѣлую одежду вѣчности. Поэтому корни отрицанія религіознаго смысла націонализма очень глубоки: они восходятъ къ разрѣщенію одного изъ самыхъ коренныхъ вопросовъ христіанства, а именно объ отношеніи Божественнаго и человѣческаго началъ. Отрицаніе націонализма есть въ конечномъ итогѣ отрицаніе религіознаго смысла земныхъ, чисто земныхъ (проповѣдь христіанства, церковное строительство, познаніе слова Божія хотя и происходятъ въ формахъ земного творчества, но имѣютъ непосредственное устремленіе къ Божественному) цѣнностей. Поэтому и религіозное оправданіе націонализма прежде всего должно быть оправданіемъ всѣхъ земныхъ цѣнностей, всего человѣческаго, тварного начала міра и только потомъ уже утвержденіемъ націонализма въ свѣтѣ этого оправданія.

Не надо сглаживать глубокую и коренную разницу между абсолютнымъ Божественнымъ началомъ и преходящей и ущерблейной земной дѣйствительностью. Христіанство постоянно противополагаетъ мебо и землю, вѣчность и время, духъ и плоть. Есть единое на потребу, единое абсолютное бытіе въ Богѣ, единая истинная реальность. Передъ лицомъ Божественнаго начала все человѣческое переживается, какъ преходящее, мимотекущее, какъ суета «Суета суетствій, рече Екклесіасть, суета суетствій, всяческая суета...». Что было тожде есть и что было сотвореное тожде имать сотворитися и ничто же ново подъ солнцемъ... Азъ Екклесіасть быхъ царь иадъ Исраилемъ въ Іерусалимѣ и вдахъ сердце мое, аще взыскати и разсмотрѣти въ мудрости о вѣтъ бывающихъ подъ небесемъ... Видѣхъ всяческія сотворенія подъ солнцемъ: и се вся суетство и произволенія духа» (Еккл.). Екклесіасть, какъ твореніе ветхозавѣтное, принадлежитъ времени глубокаго трагическаго разрыва и отверженности человѣческаго отъ божественнаго. «Изъ глубины возвахъ къ Тебѣ Господи, Господи услыши мя». Эта глубина — откуда человѣческій голосъ едва доходитъ до Бога. И сознаніе этой безмѣрной удаленности, страхъ быть неуслышаннымъ въ своемъ вопль о спасеніи, исторгаетъ у ветхозавѣтнаго человѣка волль: о суетѣ всего, что его окружаетъ и вмѣстѣ съ нимъ находится на днѣ бездны богоотверженности. Приходъ Спасителя въ міръ восполнилъ этотъ разрывъ. Но Божественное и тварное въ существѣ своемъ остались въ кориѣ различны. И Новый Завѣтъ и всѣ святоотеческія творенія, написанныя уже послѣ восполненія разрыва, основаны на коренной разницѣ между абсолютной цѣнностью Божественнаго начала и относительностью всего земного. Въ цѣломъ рядъ свидѣтельствъ земное всегда умаляется, приижается, чтобы тѣмъ ярче оттѣнялись въ сознаніи человѣка высота и полнота Божественнаго. Прошло двѣ съ половиною тысячи лѣтъ со днѣй Еуклесіаста и св. Тихонъ Задонскій пишетъ «Воду мимотекущую». Христіанскій подвижникъ XVIII вѣка такъ-же ощущаетъ суету суетъ жизни, какъ и царь древнято Иоаннъ. Эту глубокую разницу, а потому и ущербность и тщету земного сознанія

утверждаютъ вѣ религіи. Можно сказать, что это противоположеніе составляетъ самую сущность религіи вообще.

Никогда не слѣдуетъ забывать или затемнять абсолютную и единую важность небеснаго и Божественнаго, по сравненію съ которой все земное преходяще и относительно, чтобы не вѣсть въ соблазнъ кумиротворенія. Но именно оттого, что единственно Божественное начало имѣеть утвержденіе и подлинную реальность, что только Оно есть и подлинно существуетъ такъ важно и настолько необходимо для настъ осознать связь нашей жизни съ божественнымъ Всеединствомъ. Это вопросъ о томъ, нужно ли все то, что мы дѣлаемъ, творимъ и думаемъ, имѣеть ли это истинный смыслъ, имѣеть ли смыслъ вся жизнь въ которой и которой мы живемъ. Каждый вѣрующій человѣкъ молится, участвуетъ въ таинствахъ Церкви, но помимо этого онъ живеть своей особой жизнью, которой отдаеть свои творческія силы. И вотъ возникаетъ вопросъ, есть ли только отдельные моменты подлинной жизни, — минуты молитвы, таинствъ, и обращенія къ Богу, а все остальное лишь погруженіе во мракъ и небытіе? Иными словами, можно ли творя земныя цѣности и дѣлая земныя дѣла, творить вѣ Богъ и для Бога?

Можно дать три различныхъ отвѣта на вопросъ объ отиошеніи Божественнаго и земнаго, тварнаго началь.

Первый — утверждаетъ непроходимую пропасть между Богомъ и міроиъ, духомъ и плотью. Въ немъ заключается отказать вѣрить, что абсолютное и вѣчное можетъ безъ ущербенія реалью соприсутствовать въ бѣдной и грѣшной плоти міра. Это сопребываніе было бы уменіемъ и ущербомъ Вѣчнаго. Есть какъ бы двѣ сферы, одна надъ другой, нигдѣ не соприкасающіяся. Все совершающееся здѣсь, въ плоти, не имѣеть никакого значенія для вѣчности. Какіе бы круговороты не совершались въ этой низшей сферѣ, что бы ни творили люди — это одинаково безцѣнико передъ лицомъ вѣчности. И если додумать до конца, то правильнымъ будетъ буддійское ученіе о томъ, что весь міръ лишь призрачное покрывало Майи, наброшенное на божественную реальность.

Это міровоззрѣніе очень психологично. Винкнувъ въ свои ощущенія мы увидимъ, что и мы во многихъ случаяхъ являемся подсознательными буддистами. Человѣку по недостатку живой вѣры, очень свойственно отрывать все значительное отъ жизни и переносить его въ особую умомъ созданную область. Мы легко вѣримъ въ существованіе Бога въ иной трансцендентной области. Но такъ трудно повѣрить въ сопребываніе вѣчнаго въ данный моментъ времени, при нашихъ обыденныхъ чувствахъ. Вѣчныя дали, которая призываетъ иашъ умъ, не вмѣщаются для иасъ въ обстановку сѣраго дождливаго дня, въ опредѣленное мѣсто и время. Поэтому мы признаемъ чудеса въ прошломъ, не вѣря въ нихъ въ настоящемъ. Поэтому мы отываемъ все значительное отъ реальной жизни, чтобы поклониться ему въ области отвлеченнаго.

Это міровоззрѣніе есть въ сущности монофізитство. Монофізитство, казалось бы, ратуетъ за чистоту вѣры и, признавая лишь божественную сущность въ Господѣ Іисусѣ Христѣ, мыслить о немъ выше и чище, чѣмъ Православіе, утверждающее въ Немъ и человѣческую природу. Но на самомъ дѣлѣ монофізитство есть умаленіе Божества. Такоже и монофізитство психологическое или историческое, совершенно отрывающее Божественное отъ міра именно во имя «чистоты религії» есть на самомъ дѣлѣ умаленіе божественій полноты.

Второй отвѣтъ соединяетъ божественное и человѣческое, сливаетъ ихъ и, поэтому, является уклономъ въ пантеизмъ. Пантеизмъ ярко ощущаетъ мистическую глубину, скрытую въ плоти и во всѣхъ явленіяхъ міра. Поэтому онъ принимаетъ эту плоть за плоть божества, обожествляетъ ее, какъ самоцѣнную и божественную. Онъ забываетъ о грѣхѣ, живущемъ въ плоти и этотъ грѣхъ возводить къ Богу. Можетъ быть подсознательный, психологический пантеизмъ. Всякое религіозное служеніе земнымъ цѣнностямъ и утвержденіе въ нихъ самодовлѣющаго значенія есть въ сущности уклонъ въ пантеизмъ.

Есть третій отвѣтъ, отвѣтъ христіанства.

Какъ уже упоминалось, христіанство тоже учить о норенномъ различіи Божественного и тварнаго. Божественная сущность — единый простой свѣтъ Пресвятой Троицы — настолько отлична отъ всего тварнаго, что въ существѣ своемъ недоступна познанію даже духовныхъ умныхъ существъ. Всякое наименованіе и определеніе, прилагаемое къ Божеству, не можетъ даже приближенно описать Его сущности.

Но міръ есть твореніе Божіе. Все существуетъ лишь постольку, поскольку оно причастно существованію въ Богѣ. Неодушевленные предметы причастны Богу своимъ бытіемъ, животныя бытіемъ и чувствами, человѣкъ бытіемъ, чувствами у умомъ * (Св. Діонісій Ареопагітъ. О Небесной Іерархії.). Поэтому міръ въ корнѣ своемъ освященъ и всякое гнушеніе къ немъ есть хула на Творца.

Плоть, міръ, все человѣческое лежитъ во грѣхѣ. Грѣхъ это извращеніе, порча, это небытіе привнесшееся къ бытію. Но у насъ есть обѣтованіе Спасителя: «Дерзайте, яко Азъ побѣдихъ міръ» (Іо. 16,33). Грѣхъ міра субстанціально побѣждень Спасителемъ и иснупленіе совершено. Но во времени, въ исторіи міра грѣхъ все еще прививается ко всему существующему и долженъ побѣждаться и устраниться. До дня жатвы плевелы будутъ расти на единомъ попѣ съ пшеницей.

Итакъ, все существующее, какъ сотворенное Богомъ, освящено и, оставаясь твореніемъ и тварью, т. е. внѣшнимъ по отношенію къ Сущности Творца, живо и существуетъ только соединеніемъ съ Нимъ. Ко всячному творенію примѣщается порча грѣха. Но твореніе причастно Богу не этимъ грѣхомъ, а своей сущностью.

*) Не имѣя подъ рукой творенія Св. Діонісія приведу не дословно.

Какъ бы силенъ не былъ грѣхъ, извращающій эту сущность, само существованіе и жизнь есть побѣда надъ грѣхомъ, т. е. смертью. Самый грѣхъ и есть постоянное устремленіе сатаны разорвать окончательно соединеніе твари съ Творцомъ, соблазномъ «самости» оторвать ее отъ Бога и тѣмъ погрузить ее въ смерть: «человѣкоубійца бѣ искони» (Іо. 8,44). —

Два полюса бытія, два начала Божественное и тварное въ Господѣ Іисусѣ Христѣ соединились несліянно, нераздѣльно, неизмѣнно, неразлучно. Человѣческое естество Іисуса Христа, рожденного непорочно, является подлинной сущностью человѣческаго начала, ио лишенаго грѣха, т. е. сущностью въ ея чистомъ видѣ, безъ извращенія. И эта сущность въ соединеніи съ Богомъ. Божественное и человѣческое — тварное, такъ же соединены во всѣхъ явленіяхъ міра, ио не упостасно, а благодатно. Несліянно потому что божественное всегда остается божественнымъ, т. е. въ существѣ своемъ отличимъ отъ человѣческаго. Нераздѣльно, неизмѣнно, неразлучно, потому что всякое раздѣленіе и разлученіе есть уже прекращеніе существованія и уничтоженіе человѣческаго.

Поэтому, оцѣнивая всякое явленіе жизни, нужно различать въ немъ естественную Богомъ созданную сущность, которая и является самой причиной его существованія, постоянно въ немъ соприсутствующей искрой жизни и туть затемненный искаженный грѣхомъ видъ, въ которомъ оно проявляется и всегда будетъ проявляться въ лежащемъ во злѣ мірѣ. Отсюда и двоякое отношеніе христіанства къ міру, которое иногда воспринимается какъ противорѣчіе. Съ одной стороны утвержденіе и восхваленіе міра, какъ Божіяго творенія. Съ другой стороны отверженіе и осужденіе его. Утвержденіе направлено на сущность міра, на творческое начало, на Жизнь; осужденіе на извращеніе, на разрушеніе, на смерть.

Богомъ созданная, единеніемъ съ Божественнымъ существующая сущность міра и плоть міра, въ томъ видѣ, какъ она представляется намъ, — это какъ бы чистое золото, раздробленное, смѣшанное съ грязью, скрывающей его блескъ, но остающееся въ своемъ существѣ золотомъ. Поэтому это золото должно очищаться отъ грязи, а не быть пренебрежительно отброшеннымъ, благодаря покрывающей его грязи. Православіе учить о преображеніи плоти послѣ конца міра. Золото будетъ переплавлено въ полаляющемъ огнѣ и очищено отъ всякой нечистоты. Въ преображеніи сущность всѣхъ вещей представлена въ истинномъ и наиболѣе чистомъ своемъ видѣ. Но то, что это будетъ преображеніемъ данной, существующей плоти, говорить, что эта, именно эта сущность и теперь соприсутствуетъ въ плоти и именно она, а не искаженіе грѣха, является существомъ плоти. До преображенія, до переплавляющаго огня, въ исторіи міра и во времени, это золото — созданная Богомъ сущность всѣхъ вещей и явленій должна постоянно очищаться, поскольку это возможно во времени и мірѣ. И очищаться она должно посредствомъ благодати, которая вмѣщаетъ очистительную силу въ земное и плотское.

Въ этомъ учени — невмѣщаемая человѣческимъ умомъ тайна. Бѣдная, грѣшная плоть вмѣщаетъ и несеть въ себѣ Божественную полноту. Вѣчность — не только за концомъ временъ. Она въ каждомъ данномъ моментѣ. Каждый моментъ нашей ограниченной временности несетъ въ себѣ и полноту вѣчности. Каждое явленіе жизни находитъся какъ бы подъ двойнымъ подданствомъ: оно принадлежитъ и ущерблѣнной временности и вѣчности. Поэтому все, что творится во времени и плоти имѣть и нѣкую абсолютную цѣнность, именно потому что все совершение отлагается какъ-то въ вѣчномъ и абсолютномъ. Христіанство придаетъ цѣнность и значеніе изъ земного творчества именно творческому началу, уже преодолѣвающему земное и временное. Поэтому оно принимаетъ и то, что совершается виѣ христіанства (напр. въ язычествѣ), но что принадлежитъ этому вѣчному творчеству. «Мы... совершили почитаемъ и не называемъ благомъ того, что доставляетъ намъ совершенство въ этой только жизни... и прощаемъ надежды далѣе, и все дѣлаемъ для пріуготовленія себя для другой жизни. Поэтому, что къ оной споспѣшествуетъ намъ, о томъ говоримъ, что должно любить сіе и помогаться сего всѣми силами, а что не переходитъ въ ону, то — презирать, какъ ничего не стоящее» (Св. Василій Великій, 22 Бѣс.)

Поэтому на поставленный выше вопросъ: есть ли только опредѣленные моменты подлинной жизни — миути молитвы и обращенія къ Богу, а все остальное лишь погруженіе во мракъ и небытіе; и можно ли творя земныя цѣнности и дѣла земныя дѣла творить въ Богѣ и для Бога? — христіанство отвѣчаетъ:

Земное творчество можетъ быть и творчествомъ въ Богѣ, если оно развиваетъ заложенный во все земное элементъ вѣчнаго, если оно обращено на Богомъ созданную сущность вещей, а не на ихъ грѣховную извращенность. Земное творчество можетъ быть и во спасеніе и въ гибель, въ зависимости отъ своей направленности.

Поэтому религіозный смыслъ и оправданіе всякаго явленія земной дѣйствительности заключается въ утвержденіи въ немъ естественной созданной Богомъ основы, замысла Бога обѣ этомъ явленіи и соединеніи этой основы съ полнотой Божественной истины, причемъ надо постоянно помнить, что эта основа являлась, является и всегда будетъ являться въ ущерблѣнномъ и затемненномъ видѣ, но что эта затемненность не служить къ отверженію самого явленія въ его религіозномъ оправданномъ существѣ и смыслѣ. Поэтому христіанское оправданіе всегда реально: оно заключается не въ придаваніи земному явленію абсолютного и самоцѣнного значенія, ни въ идеализаціи его и тщетной надеждѣ, что оно, благодаря человѣческимъ усилиямъ, въ этой земной дѣйствительности явится въ своемъ чистомъ, неповрежденномъ и идеальномъ видѣ, но именно въ утвержденіи и освѣщеніи вѣчнаго начала лежащаго въ осиовѣ каждого земнаго явленія,

Только въ свѣтѣ христіанского разрѣшенія общаго вопроса можно приступать къ разрѣшенію болѣе частныхъ вопросовъ о религіозномъ смыслѣ всякаго отдельнаго явленія. Такъ должно быть и въ вопросѣ націонализма.

Поэтому, обращаясь именно къ национализму, постараемся найти его сущность, его положительное начало, благославляемое религией.

Национализмъ — это индивидуальность цѣлого народа и творческая любовь къ этой индивидуальности.

Христіанство благославляетъ и утверждаетъ личную индивидуальность. Въ различії индивидуальностей заключается великая полнота міра. Въ сущности индивидуальность это есть особый даръ, вложенный Богомъ въ каждую личность.

«Якоже въ единомъ тѣлеси многи узи имамы, узи же вси не тожде имутъ дѣланіе: такожде мнози едино тѣло есмы о Христѣ, а по единому другъ другу уди. Имуще же дарованія по благодати различна».

Человѣкъ идеть правильнымъ путемъ, если онъ развиваетъ свой талантъ и обращаетъ его на служеніе Богу. Если же онъ оставляетъ его лежать втуне, то нарушаетъ свое естество и идеть противъ Божьей воли.

«Кто съ благопріятностью пріяль первый даръ Божій и тщательно воздѣлълъ его во славу Божію, тотъ сподобляется и другихъ даровъ, а кто не таковъ, тотъ лишается дара прежняго, не удостаивается дара для него пріготовленного и предается наказанію» (Св. Василій Вел. 58 Нрав. Прав.). Это свидѣтельство Василія Великаго основано на евангельской притчѣ о талантахъ (Мате. 25, 14 — 17) и на словахъ Спасителя: «Всякому бо ищущему дано будетъ, отъ неимущаго же, и еже имать, взято будетъ отъ него. И неключимаго раба вверзите во тьму кромѣшню» (Мате. 29, 30).

Такимъ образомъ развитіе своего дара и своей индивидуальности не только оправдывается христіанствомъ, но является христіанскимъ долгомъ, за неисполненіе которого грозитъ наказаніе.

Христіанское утвержденіе личности ничего общаго не имѣть съ «индивидуализмомъ», въ плохомъ значеніи этого слова, съ самозамыканіемъ и отторженіемъ себя изъ общаго. Путь христіанства идеть черезъ утвержденіе личнаго къ соборному. Въ христіанскомъ пониманіи отдельнаго личности суть члены *единаго Тѣла*. Чѣмъ ярче и индивидуальнѣй исполняетъ каждый членъ *свое личное дѣло*, тѣмъ онъ полезнѣе всему тѣлу. Но безъ связи съ тѣломъ и этотъ членъ отмираетъ и становится безцѣльнымъ. Поэтому христіанство равно отвергаетъ и номиналистическое безцѣльное «человѣчество», въ которомъ стерты всѣ индивидуальные особенности и гордое замыканіе отдельной личности въ своей самости. Оно утверждаетъ единство въ многообразіи, реальную индивидуальность членовъ въ единомъ тѣлѣ Христовомъ.

«Сами яко каменіе зиждитесь въ храмѣ духовенъ, святительство свято» (I Петра 2, 5). Очищенный и увеличенный личный даръ — просвѣтленная индивидуальность это живой камень, изъ множества которыхъ слагается живое зданіе Церкви и жизни, великий, многоцѣльный, многосверкающій храмъ. Поэтому чѣмъ ярче, чѣмъ чище будетъ этотъ камень-даръ, тѣмъ большими вкладомъ онъ будетъ для этого храма.

Поэтому въ развитіи своего таланта не должно быть ни зависти, ни вражды къ талантамъ другихъ. «Поелнку дарованія Духа различны и какъ одинъ не можетъ принять всѣхъ дарованій: то надобно каждому цѣломудренно пребывать въ данномъ ему дарованіи и всѣмъ быть согласными между собою въ любви Христовой; подобно членамъ въ тѣлѣ. А потому низшій по дару въ сравненіи съ превосходящимъ его, не долженъ отчаиваться, а высшій презирать меньшаго. Ибо раздѣлившіеся между собою и возстающіе другъ на друга достойны погибели» (Св. Василій Вел. 60 Нравств. правила).

Все, что сказано о индивидуальности личной, можно въ полной мѣрѣ отнести и къ индивидуальности народной.

Націонализмъ это даръ, данный цѣлому народу, и поэтому связывающій его, несмотря на индивидуальныя различія людей, въ единое цѣлое. Кань для отдѣльного человѣка правильный христіанскій путь заключается въ развитіи своего дара, такъ и для народа въ развитіи общаго, всенароднаго дара. Цѣлый народъ болѣе сложное явленіе, чѣмъ отдѣльный человѣкъ. Поэтому и его даръ болѣе сложенъ и служеніе этому дару труднѣе. Но сущность служенія остается одинаково оправданной.

Истинный націонализмъ не противорѣчитъ вселенности. Наоборотъ путь къ вселенскому лежитъ только черезъ національное. Поэтому интернаціонализмъ — номиналистическое стираніе національныхъ особенностей въничто — есть отрицаніе нониретной вселенскости.

«Аще кто речетъ, яко люблю Бога, а брата своего ненавидитъ, ложь есть: ибо не любя брата своего, его же видѣ, Бога, Его же невидѣ, како можетъ любить» (Іо. 4, 20).

Поэтому христіанство отвергаетъ отвлеченную любовь къ дальнимъ при отсутствіи любви къ ближнимъ. Оно говорить о нониретной, реальной любви, къ реальнымъ людямъ, къ ближнимъ. Эта любовь постепенно расширяется и наконецъ можетъ на высокой степени совершенства открыть свои объятія всему миру. Она можетъ включить всѣхъ людей, но благодаря любви и эллинъ и іудей перестаютъ быть дальними, но уже становятся ближними. Эта высокая совершенная любовь постепенно увеличивается, раскрывается степенями, причемъ слѣдующая степень не упраздняетъ предыдущую. Христіанство есть полнота — *ирица* — заключающая всѣ степени раскрытия любви. Подобно любви къ родителямъ, семье и близкимъ, націонализмъ есть именно опредѣленная степень раскрытия вселенской любви. Ни одна степень этого раскрытия не можетъ быть упразднена безъ ущерба полноты.

Поэтому націонализмъ естественно вложенъ въ человѣка. Онъ также свойственъ нормальному человѣку, какъ любовь къ своимъ родителямъ и своей семье. И какъ все естественное, онъ не отвергается, но утверждается Христіанствомъ. «Занонъ ли убо разоряемъ вѣрою? да не будетъ: но занонъ утверждаемъ». (Рим. 3, 31). Самъ Господь Иисусъ Христосъ свидѣтельствуетъ: «Не мните, яко придохъ

разорити Законъ или Пророки; не пріидохъ разоритя, ио исполнити» (Мате. 5, 17). Есть двоякій законъ: данный Богомъ черезъ пророковъ и законъ естественный, вложенный Богомъ въ сердца и совѣсть людей, о которои говорять апостолъ Павель: «Невидимая Его отъ создания міра твореными помышляема видима суть и преносима сущна сила Его и Божество». (Рим. 1, 20). Эта естественный законъ: совѣсть, сознаніе грѣха и правды, прозрѣніе красоты міра, любовь къ своимъ близкимъ, къ своей семье и къ своему народу. Эта естественный законъ Спаситель пришелъ не нарушить, но исполнить, т. е. очистить отъ грѣха и воссоединить съ Богомъ. Уклю-
иеніе отъ этого закона, отверженіе любви къ родителямъ или своему народу, есть извращеніе естества и поэтому нарушение и закона христіанскаго.

Национальность есть совершенно особый даръ, данный Богомъ цѣлому народу. Есть народы, имѣющіе особое провиденціальное значеніе, какъ напримѣръ народъ еврейскій, который былъ предназначенъ для охраненія истинаго богочтитанія и рожденія мессіи и для котораго сохраненіе национальной особенности всецѣло совпадало съ Божественнымъ предначертаніемъ исторіи всего міра. Еврейскій народъ тогда былъ угоденъ Богу, когда онъ охранялъ свою национальность и наоборотъ отпаденіе отъ своей национальности было для него и отпаденіемъ отъ Бога. Всякій народъ является вмѣстилищемъ Божіей Правды и несущій ее въ особенно чистомъ видѣ особенно ревниво охраняетъ свою народную индивидуальность. Это лучшее доказательство того, что национализмъ оправданъ религіозно. Ибо, если бы это было не такъ, если бы национализмъ противорѣчилъ религії, то народъ, наиболѣе при-
частный Божіей Правдѣ, былъ бы и наиболѣе национально безличнымъ. Между тѣмъ это противорѣчить всей міровой исторіи. Помимо народовъ, имѣющихъ это особое провиденціальное значеніе, ни одинъ народъ, какъ бы малъ окъ ни былъ, не проходитъ безслѣдно въ міровой исторіи. Каждый дѣлаетъ въ ие свій особый вкладъ, развѣтіемъ особаго дара.

Божественное, проявляясь въ тварномъ, не поглощаетъ его индивидуальности. Наоборотъ, тварное своей индивидуальностью придаетъ воплощенію Божественного въ мірѣ свое особое выраженіе. Это особенно видно въ исторіи народовъ, бывшихъ носителями Православія. Православіе единое и вселенское, заключавшее полноту истины въ каждомъ моментѣ, по разному проявлялось въ разныхъ народахъ.

Грекамъ, съ самаго начала ихъ исторіи, было свойственно прозрѣніе глубинны и красоты мысли. Это прозрѣніе выразилось въ произведеніяхъ ихъ глубочайшей философіи, въ твореніяхъ Сократа и Платона. Пришедшее къ нимъ христіанство не уничтожило этого дара. Оно только преобразило его. Формулировка Божественной истины человѣческими словами, догматика и патристика въ преобладающей части принадлежитъ греческому востоку. Въ лице отцовъ Церкви, какъ напр. въ Св. Григоріѣ Нисскомъ или Св. Іоаннѣ Дамаскинѣ, совмѣстилось откровеніе подвижниковъ и даръ тонкой, гибкой эллинской мысли и красота стройныхъ философскихъ

построеній. Они христіане наследники античной философіи. Русское православіе то же единое вселенское Православіе, которое было въ Византіи. Но плерома Истины, оставаясь всегда единой, сохраняя всю полноту, распространившись на новый народъ, заставила его по особому выразить и сказать новое слово. Въ русскомъ Православіи проявляется особенная смиренная углубленность, особое смиреніе и особая сердечная теплота.

Святой лично наиболье индивидуаленъ. Святой также и больше националенъ, чѣмъ обычные люди. Истинная сущность национализма открывается въ немъ въ наиболѣе чистомъ и праведномъ образѣ. Мы можемъ говорить о истинномъ праведномъ национальномъ облике у всего русского народа. Но этотъ обликъ мы будемъ искать подъ множествомъ извращеній. Этотъ обликъ всецѣло проявляется у русскихъ святыхъ. Именно святые болѣе чѣмъ кто либо были создателями национального облика, въ его творческомъ и праведномъ видѣ.

Итакъ национализмъ есть опредѣленная степень раскрытия вселенской любви. Онъ естественно вложенъ въ человѣка и поэтому утверждается христіанствомъ. Онъ долженъ выявлять особый Божій даръ, быть особымъ проявленіемъ божіей Правды. Въ этомъ его религіозное оправданіе, несмотря на извращеніе, которому онъ постоянно подверженъ, какъ всякое явленіе во времени. Но национализмъ не долженъ утверждать своей самостоятельной, абсолютной цѣнности. Этимъ онъ теряетъ свое религіозное утвержденіе и лишается своего смысла. Тогда онъ является уже национализмомъ богооборческимъ, потерявшимъ всякую основу и сущность.

Но поскольку национализмъ не впадаетъ въ это искушение, а соотвѣтствуетъ, хотя бы ущербленно, своей сущности и религіозному назначению, онъ оправданъ и утвержденъ религіей. Отдѣльный человѣкъ долженъ работать надъ своимъ даромъ и тогда его путь религіозно праведенъ, если же онъ пренебрегаетъ имъ, то является нерадивымъ работомъ, не только передъ самимъ собою и міромъ, въ которомъ онъ рожденъ, но и передъ Богомъ. Поэтому и человѣкъ, отвергающій национальность, отрицающій и умаляющій национальный даръ, является лукавымъ работомъ, не исполняющимъ своего назначения и не желающимъ помочь своему народу въ исполненіи вселенской задачи, данной отъ Бога, черезъ углубленіе и расширение самобытнаго, национального дара.

Национализмъ всегда конкретенъ. Онъ обращенъ на данное государство и народъ. Государства и народы преходящи. Они исчезаютъ тогда, когда ихъ даръ, хорошо или плохо, но исчезаетъ до конца, когда имъ нечего больше дать міру. Тогда они теряютъ свою творческую силу, дряхлѣютъ, разрушаются.

Мы вѣримъ, что Россия не разрушилась, а что только переживаетъ тяжелый, мучительный кризисъ. Мы вѣримъ этому, потому что знаемъ, что ея творческія силы не угасли, что въ ней заложено то, что еще не было ею явлено міру.

Но можетъ мастать время, когда и Россія прейдетъ, какъ преходили другіе народы. Но это имъ обезцѣнить машу любовь къ ией?

Преподобный Серафимъ Саровскій поучалъ что, когда въ церкви иачинаетъ развлекаться винманіе, иужио смотрѣть на свѣчи памятуя, что и иаша жизыи тоже сгорающая свѣча, каждую минуту приближающаяся къ смерти. Все земное подобно этой свѣчѣ.

Поэтому, любя Россію, мы должны лмшь хотѣть, чтобы ея свѣча горѣла не передъ кумиромъ, не подъ спудомъ, не ма пустыръ, но въ храмѣ Православія, передъ иерукотвормымъ Спасомъ. Въ этомъ устремлеіи къ горѣнію во славу Божію, сгораюю и уничтоженію, оттого что все, что было дано Богомъ, Ему отдано, — и заключается смыслъ м религіозное оправданіе народа и любви къ своему народному

Н. А. КЛЕПИНИНЪ

ПИСЬМО КАРДИНАЛА АНДРІЕ, АРХІЕПІСКОПА БОРДОССКАГО ОБЪ «Action Française».

Въ № отъ 27-Августа 1926 г., въ «Semaine Religieuse de Bordeaux» напечатанъ слѣдующій документъ:
Отвѣтъ Его Высокопреосвященства Кардинала Архієпископа Бордосскаго на вопросъ, предложенный ему группой молодыхъ католиковъ по поводу «Action Française».

«Дорогіе друзья мои! Вы спрашиваете меня, можно ли съ спокойной совѣстью слѣдовать тому, что преподается и печатается въ различныхъ органахъ руководителями «Action Française»?

Вопросъ щекотливый, но я не стану затушевывать его. Я долженъ говорить правду всѣмъ, а тѣмъ болѣе вамъ, молодежи, которой принадлежитъ будущее. Я долженъ говорить правду всѣмъ и п сиажу ее съ полной, необходимой для этого, искренностью, рискуя вызвать недоумѣніе людей, таланты которыхъ меня восхищаютъ, а ученикъ — пугаютъ.

Еслиъ руководители «Action Française» занимались одной лишь чистой политикой, еслиъ они довольствовались искалечь формы власти, наиболѣе соотвѣтствующей темпераменту ихъ страны, — я бы тотчасъ же сказалъ: вы свободны слѣдовать ученію, которое преодолается устно или печатно руководителями «Action Française».

Церковь, выпывающая божественную волю, разрѣшаетъ сынамъ своимъ отдавать

..) Мы печатаемъ этотъ интересный документъ, въ которомъ авторитетные представители Католической Церкви осуждаютъ правое Монархическое - националистическое теченіе Франдічі, какъ не христіанское.

Редакція.

преимущество той или иной формѣ правлѣнія. Чтобы убѣдиться въ этомъ достаточно прочитать слѣдующую выдержку изъ Энцикліки Папы Льва XIII «О единенії».

«Въ этомъ порядкѣ идей, католики, также какъ и всякий гражданинъ, вполнѣ свободны предпочитать одну форму правлѣнія — другой въ силу того, что ни одна изъ этихъ формъ, сама по себѣ, не противорѣчить ни даннымъ здраваго разума, ни основамъ христіанской доктрины».

Вы могли бы слѣдовать ученію руководителей «Action Française», еслибы они, оставаясь вѣрными своему предпочтенію одной изъ формъ власти, ограничили бы себѣ работой въ области политики (которая не можетъ быть независимой отъ правственаго закона), изучая съ своими послѣдователями способы создавать хорошіе законы и достигать исправленія плохихъ и покушающихся (нодобно заинтамъ о свѣтскомъ воспитаніи) на позыблемые права Бога, Иисуса Христа, Церкви, религіозныхъ конграцій, семьи и душъ. Папа Левъ XIII признаетъ законность такого рода постановки вопроса. и въ другомъ мѣстѣ той же Энцикліки. «:

«Вотъ почва, на которой, отбросивъ всѣ политическія различія, люди, служація добру, должны соединиться для того, чтобы всѣми законными и честными способами, бороться противъ все возрастающихъ злоупотребленій законодательства. Уваженіе, которымъ мы облазы, къ установленной власти, не можетъ этого запретить. Оно не предполагаетъ ни уваженія ни, еще менѣе того, безграаницаго послушанія всячному законодательному мѣропріятію, издайному той же властью».

Но руководители «Action Française» заняты не только политикой, обсуждающей формы власти или политикой, направляю-

щей деятельности этой власти. Они изучают вмѣстѣ съ своими послѣдователями и многія другія проблемы, непосредственно относящіяся къ компетенціи церковной іерархіи, проблемы, которыхъ члены учащей церкви, будь-то священники или руководители «Action Française», не могутъ, сказаться, не имѣя на то специальнаго полномочія отъ учащей Церкви въ лицѣ Папы и Епископовъ, разрѣшіеніе, выдаваемаго на основаніи провѣрки ихъ способности и ортодоксальности.

Руководители «Action Française» не сочли, однако нужнымъ получить разрѣшеніе на такого рода ученіе. Впрочемъ они его и не получили бы, ввиду многихъ и важныхъ допущенныхъ ими ошибокъ въ изложеніи ихъ религіозной, моральной и соціальной системы.

Руководители «Action Française» изучали вмѣстѣ о Богѣ. Какова же ихъ идея о Богѣ? Они считаютъ Его несуществующимъ или неизнасиваемымъ и провозглашаютъ себѣ на этомъ основаніи атеистами или агностиками. Оракулъ руководителей «Action Française», въ молодости написалъ книгу подъ заглавиемъ «Le chemin du Paradis».* Книга эта переиздана имъ въ 1920 г. лишь съ незначительными сокращеніями и исправленіями формы. Книга эта есть ничто иное какъ сборникъ иепристойныхъ сказокъ, — атеизмъ которыхъ можетъ соперничать лишь съ современнымъ атеизмомъ, наиболѣе враждебнымъ религіозной идеѣ.

Руководители «Action Française» занимались вопросомъ о воплощеніи Слова Божіяго въ личѣ Пресвятой Дѣви. Что же они обѣ этомъ думаютъ? Для этого достаточно прочитать другой трудъ того же главы «Action Française»: «Anthinea», первоначально озаглавленный «Promenades ra eppes». Въ изданіи 1923 года авторъ, видимо изъ приличія, изъялъ четыре нощественные страницы о Назорѣѣ и Ночи христіанства, не отрекаясь однако отъ нихъ и сохранія многія другія.

Руководители «Action Française» занимались вопросомъ о Церкви. Что же они думаютъ о Ней? Они отвергаютъ всѣ догматы, которымъ она учитъ. Она утверждаетъ существование Бога, а они его отрицаютъ, потому что они атеисты. Она признаетъ Божественность Иисуса Христа, а они ее отрицаютъ, такъ какъ они анти-хри-

стіане. Церковь утверждаетъ, что она была основана Христомъ, Бого-Человѣкомъ, они же отрицаютъ ся Божественное установление тѣхъ какъ они анти-католики, несмотря на вохваленія, часто веемыя краснорѣчиемъ, расточаемыя ими Церкви, съ цѣлью быть можетъ, не вполнѣ безкорыстной. По выражению одного выдающагося теолога не такъ давно вознесеннаго на алтаря, «Церковь — это монархія, ограниченная аристократіей» — и организація эта, въ порядкѣ религіозномъ, можетъ пополняться членами организацій того же характера, какъ руководители «Action Française» хотятъ установить въ порядкѣ политическомъ. Будучи католиками изъ расчета, а не по убѣждѣнію, руководители, «Action Française» пользуются, или, во крайней мѣрѣ надѣются пользоваться церковью, но они не служатъ ей, потому что отвергаютъ божественное ученіе, которое она призвана проповѣдывать.

Когда отрицаютъ Бога, Христа и Церковь, — тѣдѣо, иѣрархіе, «неземную, построить мораль, истинную, традиціонную, основанную на религіи, мораль долга, мораль, выражющую божественную волю.

И вотъ руководители «Action Française», особенно ихъ глава, тотъ, котораго они называютъ «учителемъ», вынуждены были найти себѣ приютъ въ аморализмѣ. Они покончили съ различіемъ между добромъ и зломъ и подмѣнили поиски добродѣтѣли — эстетизмомъ или любовью къ наслажденію. Глава «Action Française», отвергаетъ всякую систему, которая, подобно христіанству, стремится къ добродѣти, свободу съ подчиненіемъ, кладетъ ее въ основу соціальныхъ учрежденій и цѣласть принципіемъ соціального прогресса человѣчества. Можнопа удивляться тому, что этотъ глава такъ щедро расточаетъ презрѣніе и насмѣшки противъ доктрины, именуемой имъ «доктриной «добродѣтѣльныхъ» (virtuistes). По мнѣнію руководителей «Action Française», общество, какъ и личность, совершило свободо отъ какихъ бы то ни было предписаний моральна законовъ. Они пытаются оправдать эту незаконнѣость съ помощью двухъ софизмовъ: невозможностью человѣческаго типа и полной бездѣянности общества, управляемаго, подобно человѣку, физическими законами, исключющими мораль, таинъ какъ эти законы мѣшаютъ проявленію свободы.

Руководители «Action Française» подкрѣпляютъ свои положенія еще однимъ

*) Тутъ имѣется звиду Шарль Моррасъ, глава «Action Française».

фантastическимъ доказательствомъ: человѣчество дѣлится на два класса или царства: необразованныхъ, которыхъ глава этой школы называетъ «выродившимися глупцами» и избраниковъ — изъ людей образованныхъ.

Итакъ, человѣчество должно сохраняться такимъ, какимъ его организуетъ природа. И, въ конечномъ счетѣ, оно осуждено иметь лишь одну основу своего поведенія — неподвижность. А для заполненія пустоты, причиняемой полнымъ отсутствіемъ морального закона, руководители «Action Française» предлагаютъ памъ соціальному струй совершиенно языческій, въ которомъ государство образованіе иѣсколькими привилегированными есть — все, а все остальное, — ничего. Они осмѣливаются даже предложить намъ возобновлекіе рабства! И напрасно говорить имъ о какомъ бы то ни было возстановленіи правъ индивидуума противъ власти. Разумъ государства будеть выше всякихъ соображеній справедливости и морали, ибо, по словамъ главы «Action Française», естественная мораль исповѣдуется лишь одну мораль — силу, а, по словамъ другого учителя той же школы «всякая сила хороша, если она красива и побѣдоносна». Къ тому же такъ называемые физическіе законы, на которыхъ всецѣло поконится общество, дѣйствуютъ съ жестѣзной неотвратимостью. Это и заставляетъ главу «Action Française», сказать: «Богу запрещенъ входъ въ наши лабораторіи». Соціологи, провозглашающіе

этотъ остракизмъ, столь оскорбительный для божественнаго величія, претендуютъ на уваженіе къ тому, что они называютъ «мировымъ равновѣсіемъ». Но они забываютъ важный урокъ царственнаго псаломъ: «Если Господь не созиждеть дома, напрасно трудаются строящіе его; если Господь не охранитъ города напрасно бодрствуетъ стражъ».

Атеизмъ, агностицизъ, антихристіанство, антикатоличество, аморальзъмъ личности и общества, необходимость для поддержания порядка, вопреки разрушительнымъ отрицаніямъ, воскреситъ язычество со всей его несправедливостью и насилиемъ, вотъ что, дорогие друзья мои, преподаютъ руководители «Action Française» своимъ ученикамъ, вотъ чего должны вы избѣгать. Я прошу васъ обѣ этомъ, преисполненный искрѣнней заботой о васъ. Къ вамъ обращено сердце спасенія и отца. Я прошу васъ обѣ этомъ во имя всего самого дорогого вамъ, во имя вѣры вашей, добродѣтели вашей, безсмертныхъ надеждъ вашихъ.

Бордо, 25 августа 1926 г. въ день св. Людовика, Короля Франціи, который называлъ себя солдатомъ Христа и съ честью исполнилъ всѣ обязанности, связанные съ столь славнымъ именемъ.

Поланъ, Кардиналъ Андріе
Архіепископъ Бордоцкій.

ПИСЬМО ЕГО СВЯТЬШЕСТВА ПАПЫ ПЯ XI КАРДИНАЛУ АНДРИЕ:

«Мы съ удовольствиемъ прочитали отвѣтъ Вашего Высокопреосвященства группы молодыхъ католиковъ, желающихъ узнать Ваше мнѣніе объ «Action Française». Мы нашли въ отвѣтѣ этомъ новое и весьма важное доказательство пасторской заботы и отеческой бдительности Вашего Высокопреосвященства, направленныхъ на благо вѣрившихъ Вамъ душъ и, въ частности, нынѣшней молодежи, окруженнай ею всѣхъ сторонъ онаеностями. Ваше Высокопреосвященство указываетъ на одну изъ нихъ, въ даниймъ слушать, тѣмъ болѣе значительную, что она, прямо или косвенно, и, какъ бы, неизмѣтно, касается вопроса католической вѣры и морали. Опасность эта можетъ, мало по малу, извратить истинный духъ католичества, ослабить рвение и благочестіе юношества и, въ коніахъ и рѣчахъ, оскорбить его чистоту, понижая уровень христіанскаго совершенства и, что еще важнѣе, проповѣди истиннаго католического дѣлания, къ которому принадлежатъ всѣ вѣрующіе и особенно молодежь: къ активному содѣйствію для раенстрашенія и утвержденія Царства Иисуса Христа въ личности, семье и обществѣ.

Поэтому, весьма кстати, Вы, Ваше Высокопреосвященство, оставляете въ стоянѣ всѣ вопросы чисто политической касть напр. вопросъ о формѣ правлений. Здѣсь Церковь предоствляетъ каждому свободу выбора, но она не предоставляетъ этой свободы — и Ваше Высокопреосвященство это хорошо отмѣчаетъ — стѣпо слѣдовать за руководителями «Action Française» въ вопросахъ, касающихся вѣры и нравственности.

Ваше Высокопреосвященство перечис-

ляетъ и вполѣ основательно осуждаетъ (имѣя ввиду статьи и нетолько прежнія, но и болѣе новыя) построение новой религіозной системы, моральной и соціальной, трактующей о Богѣ, о Воплощеніи, о Церкви и вообще о догматѣ и католической морали въ необходиамой связи ихъ съ политикой, логически подчиненной морали. По существу, въ построенияхъ этихъ есть слѣды возрождающагося язычества, еединнаго съ натурализмомъ, который авторы черниаютъ (будемъ вѣрить, беззознательно) подобно многимъ своимъ современникамъ, въ ученихъ евѣтскихъ школъ, отравляющихъ нашу молодежь, школъ, на которыхъ они же сами часто столь просто нападаютъ.

Исполненный тревоги при видѣ бѣдствій надвигающихся со всѣхъ сторонъ на, это столь дорогое намъ юношество, особенно въ связи съ этими нежелательными тенденціями, хотя бы и направленными на благую цѣль, какой несомнѣнно является любовь къ родинѣ, Мы радуемся голосамъ, раздающимся въ послѣднее время, даже въ Франціи, съ предупрежденіемъ и указаниемъ на опасность. Поэтому мы не сомнѣваемся, что молодежь услышитъ Вашъ голосъ, голосъ Епископа и князя Церкви. Въ немъ и черезъ него они услышатъ голосъ Отца всѣхъ вѣрующихъ.

Исполненный такой надежды Мы отъ веего сердца шлемъ Вамъ, всему духовенству и народу Наше апостольское благословеніе.

Дано въ Римѣ, у Св. Петра, 5 Сентября, 1926 года, въ пятый годь Нашего понтификата.

О СКАЛЪ ПЕТРОВОЙ*).

(Несколько замечаний по поводу идей Д. Мережковского).

Д. С. Мережковский говорить о християнстве «о Скалы сходящем». Сходить со Скалы — это, по его мнению, идти по линии наибольшего сопротивления. «Пусть я говорю не такъ, какъ надо, не то, что надо; но я говорю не то, что всѣ. Вообще христианство, со Скалы сходящее, и, особенно, невидимая часть християнского слектора — Троица, Тайна Трехъ — и есть сейчас линия наибольшего сопротивления.**)

Христианство, на Скалѣ стоящее, на Скалѣ, Христомъ избранной, тоже избирает линию наибольшего сопротивления, ибо оно знаетъ, что широкая дорога въ аѣдъ ведетъ. Но сойти со Скалы, значить лишиться твердой, непоколебимой увѣренности въ победѣ и торжествѣ дѣла Христова. Какимъ уныниемъ и какимъ томлениемъ духа вѣтъ отъ словъ Д. С. Мережковского! «Я хорошо понимаю, что сейчас подъ ногами того, кто говоритъ, какъ я говорю, земля проваливается, если только она не стоитъ на той Скалѣ (Церкви), о которой сказано, что «врата адовы не одолѣютъ ее». Я не стою на Ней, или не всегда стою. Для стоящихъ на Ней уже безразлично, что земля проваливается и міръ погибаетъ. «Царство мое не отъ міра сего», какъ именно поняты эти слова на Скалѣ. Я ихъ не такъ понимаю: для меня не безразлично, что міръ погибаетъ. Я знаю, что нѣть иной Скалы и что стоящие на Ней спасутся, но также знаю, что та-

* Статья эта написана польскимъ католицомъ и заключаетъ въ себѣ нѣкоторые мысли иоторыхъ редакція не раздѣляетъ, но журналъ «Путь» ставить себѣ своей задачей знакомить съ теченіями другихъ христіанскихъ вѣроисповѣній. Редак.

**) Д. С. Мережковский. Тайна Трехъ., стр. 8.

нимъ, какъ я, иельзя иначе спастись, наѣть съ погибающимъ міромъ. *)

Сойдя со Скалы, писатель упаль въ бездну сомнѣнія и отчаянія. И, глядя изъ этой бездны на землю, на міръ, и на христианство, на Скалѣ стоящее, онъ все видѣть въ мрачномъ невѣрнамъ освѣщеніи. Пренде всего, абсолютно невѣрно, что для стоящихъ на Скалѣ безразлично, что «земля проваливается и міръ погибаетъ». Они не допускаютъ мысли, что міръ погибаетъ, ибо твердо вѣрятъ въ его спасеніе. Пана посыластъ свое благословеніе *urbi et orbis* всему міру и молится о спасеніи всѣхъ людей, а съ нимъ молятся всѣ христіане, на Скалѣ стоящіе, и не только молится, но и дѣйствіемъ ствраются спасти тѣхъ, кто не стоять на твердой Скалѣ и можетъ быть смытъ гибельными волнами.

Если бы Д. С. Мережковский со Скалы глядѣть на міръ, то и Россія не казалась бы ему мертвой. «Я пишу по русски, а Россіи нѣть... Стою надъ пропастью, куда провалилась Россія.... Россіи нѣть и нѣть для меня ничего... Россія — лицо Востона, обращенное къ Западу, лицо это недвижно, какъ мертвое, очи закрыты и уже многіе радуются, что воронъ выклевалъ ихъ».

Д. С. Мережковский говорить о будущемъ воскресеніи изъ мертвыхъ Россіи, но развѣ теперь Россія мертва? Этому противорѣчить онъ самъ, говоря, что «въ Россіи льется сейчасъ кровь мучениковъ такъ, наѣть съ первыхъ вѣковъ не лилась». Изъ мертваго крови не льется, трупъ не страдаетъ. Россія истекаетъ кровью и страдаетъ, слѣдовательно, живеть. Но Россія жива не только тѣмъ, что страдаетъ — она мыслить и творить. Кто видѣлъ, наѣть ра-

*) Д. С. Мережковский. «Тайна Трехъ» Стр. 8.

ботают и творят русские ученые и писатели, пытаясь горьким хлебом изгнания — тольк никогда не поверить, что Россия умерла. Россия сейчас — в этих избранных сынах своих, как Польша жила в сынах своих изгнаниках и вышедших поэтах своих. Не выклевала вороги русских очей, они глядят и зорко глядят. И видят, что редеет мрак ночи нависший над нею.

Сейчас и на Западе не так уж темно, как кажется Д. С. Мережковскому. Запад, чего не видит Д. С. Мережковский, переживает сейчас новый подъем религиозного чувства. Католичество растет и вглубь и вширь. Правда с другой стороны и епа. Зла растет. И мерзость омерзительной становится. В этом сознании усиливающегося в мире зла съ русским писателем сходится итальянский писатель Палини.*). В своей книге о Христе, недавний атеист, теперь обращенный, Палини восклицает: «Никогда омерзение не было так омерзительно, как теперь, никогда нозорь не был таким позорным». Земля стала адом, освящаемый списодительным социзмом. В этом выражении болото все выровняло разлагается и умирают; одна религия Маммоны торжествует... Царство Сатаны достигло нынѣ своего полного развития».

Но это сознание торжествующего Зла въ мірѣ обостряется именно въ моменты, когда проходит постыдное равнодушие ко злу и близится рѣшительная схватка съ низъ. Ночь равнодушия, въ которой уснула невѣрующая девятнадцатый вѣкъ, уже проходит. Въ брежущемъ свѣтѣ близящагося днія рѣзче вырисовывается противорѣчія Зла и Добра. Близится день рѣшительной битвы Сыновъ Божихъ съ Исчадиями Сатаны. Но въ этотъ бой надо идти не съ предчувствиемъ возможной гибели, а съ твердой вѣрой въ победу, которая заставляла польского поэта Красинского въ самые мрачные для Польши дни, въ радостномъ предчувствии грядущаго дна, воскликнуть: «Аллиуя! Мощь Сатаны, что умніла себя властелиномъ земли, сломлена адѣсь на землѣ! Но для того, чтобы имѣть эту вѣру, надо стоять на Скалѣ и помнить, слова Спасителя: «Мужайтесь, Я победилъ міръ» (Ев. отъ I. 17, 33.)

Сходя со Скалы, Мережковскій не покрывает связи со своей Церковью — Церковью — Православной. Онь тутъ же въ «Тайна Трехъ» провозглашаетъ ея первен-

ство передъ всѣми Церквами. Она ближе всѣхъ къ Церкви Вселенской.

«Я знаю, что и здѣсь, на темномъ Западѣ, постѣдные дни христіанѣ въ подземныхъ тайникахъ, въ новыхъ катакомбахъ, все еще молятся: да придетъ царствіе Твоє! Можетъ быть, и здѣсь меня не поймутъ, если я скажу, отчести какъ живой европеецъ, отчести какъ русскій, умершій за живо, что сейчасъ Русская Православная Церковь выше всѣхъ Церквей и ближе всѣхъ къ будущей Церкви Вселенской. Только что умеръ, какъ великий мученикъ первыхъ вѣковъ христіанства, петербургскій митрополит Веньяминъ. И по всей Россіи льется сейчасъ кровь мучениковъ таѣ, какъ съ первыхъ вѣковъ не лилась, а вѣдь только на этой крови и сожицдится Вселенская Церковь».*)

Сейчасъ не только среди вѣрующихъ христіанъ, но и среди невѣрующихъ людей, не найдется никого, кто не сочувствовалъ бы великой трагедіи Русской Православной Церкви, кто не преклонилъ бы передъ мученической судьбой ея лучшихъ пастырей. Но утверждение русскаго писателя, что Вселенская Церковь строится только на крови и что та церковь ближе всегожъ Ней, которая больше другихъ страдаетъ, едва ли можетъ, кажется мнѣ, найти обоснованіе въ христіанскомъ ученіи. Въ этомъ утверждѣніи Д. С. Мережковскаго сказался старый жертвенный уклонъ русскаго сознанія. Вѣдь даже и невѣрующая русская радикальная интелигентія звала «въ станъ попогибающихъ за великое дѣло любви» и, отвергая въ Евангеліи все чудесное, воскресеніе изъ мертвыхъ и зановоѣ вѣчной жизні, она преклонялась предъ терновымъ вѣномъ Спасителя, передъ Его мученической смертью на Крестѣ. Она не видѣла того, что если бы Христосъ дѣйствительно умеръ, то вмѣстѣ съ нимъ умерло бы и учение Его, не видѣла, что правда Христова побѣдила міръ именно потому, что Христосъ не умеръ, а воскресъ, мuku смерти принялъ, но «смертью смерть попралъ». Терновый вѣнецъ не доказательство объективной правды, ибо мученіе и смерть можно принять и за ложную вѣру, чего исторія даетъ безчисленные примѣры. Когда христіанство восторжествовало, евреи во многихъ странахъ подвергались гоненіямъ, порой, какъ, напр., въ Испаніи во время инквизиціи, и существование было сплошнымъ мученичествомъ. Однако отъ этого

*) «Тайна Трехъ», стр. 68.

ложь юдаизма, отвергшаго Христа, не стала праведной, а правда Христианства не стала ложью. Среди христианских секты наибольše трагической и мученической является несомненно судьба Альбигойцев. Они были поголовно истреблены, они въ пріяли смерть за свое учение. Однако учение это, бывшее воскресшимъ манихействомъ, не стало ближе къ Вселенской Христовой Церкви, ибо учение это, несмотря на всю кровь, за него пролитую, было забвениемъ основныхъ истинъ христианства. Въ то самое время, какъ во Франціи, католики истребляли гугенотовъ, англійцы протестанты мучили и истребляли ирландскихъ католиковъ. И если мѣриломъ правды брать кровь пролитую во имя своей вѣры, то трудно рѣшить, кто былъ ближе къ Вселенской Церкви — Французскимъ гугенотамъ или ирландскимъ католикамъ. Если вернемся теперь къ русской православной церкви, то, исходи изъ идей Д. С. Мережковскаго, пришлось бы утверждать, что религійніи, привѣтие гоине за двунереное сложеніе, были ближе къ Вселенской Церкви, чѣмъ обыкновенное и воеторжествовавшее православіе. А еще ближе, оказалась бы, пожалуй, еектанты — самоскигатели, некоторыхъ такъ ярко изобразилъ Д. С. Мережковскій въ своемъ «Петрѣ и Алексѣѣ».

Мученичество, принятое во имя истинной вѣры, несомнѣнно пролагаетъ пути къ ея торжеству, оно укрѣпляетъ духъ еп служителей, привлекаетъ къ гонимой вѣрѣ новыхъ сердца. Но для торжества на землю да же и истинной религіи недостаточно жертвенной крови. Если бы христианство было только идеей, только учениемъ, то для победы его достаточно было бы проповѣдывать его миру и смертью во имя его закрѣплять его правду. Но христианство не только учение, но и Церковь — связь вѣрующихъ между собою и Богомъ. Это — организація жизни земной для высшей правды небесной, а для организаціи требуется уже не мученичество, не смерть, но творческая работа. Христіаній, по выражению Ламенз, долженъ умѣть сказать себѣ: «умрѣмъ, но еще лучше будемъ жить! Ибо кто умираетъ, толькъ торжествуетъ самъ, но задача человѣка адѣсь на землѣ не торжество его личное, а победа дѣла, которому онъ служитъ». Побѣда христианства требовала отъ служителей его не только мученія и смерти, но и частв и въ еще большей степени жизни и творчества. Спаситель, иди на Голгоѳу, не позволилъ прежде времени идти за собой тому, ному оинъ вручилъ «ключи отъ Царствія Небеснаго». Чудесная исторія ап. Пе-

тра лучше всего открываетъ религіозный смыслъ подвига жизни, ради которого надо порой отказаться отъ подвигничества въ смерти. Среди своихъ первыхъ учениковъ Иисусъ избралъ того, въ комъ сильно было земное начало жизни, его сдѣлалъ Оинъ Скалой, на Которой построилъ Церковь Свою.

Съ того времени началъ Иисусъ открывать ученикамъ Своимъ, что Ему должно идти въ Иерусалимъ и много пострадать отъ старѣшнѣй и первосвященниковъ и книжиновъ и быть убиту и въ третій день воскреснуть. И, отозвавъ Его, Петръ началъ преисловить Ему: будь милостивъ къ Себѣ, Господи! Да не будетъ этого съ Тобой! Оинъ же, обратившись, сказалъ Петру: «отойди отъ Меня Сатана! Ты мнѣ — соблазнъ, потому что думаешь не о томъ, что Божіе, но что человѣческое». (Отъ Мат. гл. ХУІ, 21-23).

И однажды Петру поручаетъ Оинъ пасти овцѣ Своихъ, ему довѣряетъ «ключи отъ Царствія Небеснаго», ибо для того чтобы пасти стадо человѣческое, для того, чтобы руководить людьми, хотя бы и во имя дѣла Божіяго, нужно думать о человѣческомъ, нужно знать людей, понимать ихъ слабости.

Каждый вѣрующій, читая въ Евангеліи обѣ отречений Петра въ домѣ первоепицентника, невольно испытываетъ чувство глубокой печали. Какъ, этотъ Камень, на номъ созидастъ Церковь, оказался такимъ иетвердымъ, не выдержавъ первого испытания! Какъ ни толковать эти отреченія, о которыхъ столько писали и духовные еѣтѣніе искатели, и богословы, и поэты — несомнѣнно одно: оно было необходимо. Ап. Петръ лежѣ на своихъ плечахъ будущую Церковь. Могъ ли онъ, губя себѣ, губить дѣло, довѣренное ему учителемъ. Оинъ долженъ былъ спасать себѣ. Что этого благороднѣйшія требовалъ отъ него Христосъ, видно не только изъ словъ Иисуса, сказанныхъ Петру, что онъ еще не можетъ идти за нимъ, но также изъ дальнѣйшей судьбы св. Петра, разсказанной въ «Дѣяніяхъ Апостоловъ». Когда Иродъ заключилъ Петра въ темницу и Петръ спалъ между двумя воинами, стоявшими двумя цѣпями «Ангелъ Господень предсталъ и сѣѣтъ осіяль темницу. Ангелъ, толкнувъ Петра въ бокъ, пробудилъ его и сказалъ: «Встань скорѣе. И цепи упали съ рукъ его. И сказалъ ему Ангелъ: Опоявшись и обуйся». Онъ сдѣлалъ такъ. Потомъ говорить ему: «Надѣнъ одежду твою и иди за мною». Петръ вышелъ и стѣдился за нимъ, не зная, что дѣлаемое ангеломъ было дѣй-

ствительнымъ и думая, что видить видѣніе. Прошедши первую и вторую стражу, они пришли къ желѣзнымъ воротамъ, ведущимъ въ городъ, которые сами собою открылись имъ; они вышли и прошли одну улицу и вдругъ ангела не стало съ нимъ. Тогда Петръ, пришелъ въ себя, сказавъ: теперь вижу во истину, что Господь послалъ ангела своего и избавилъ меня изъ руки Ирода. (Дѣянія Апостоловъ, гл. XII, 7-11).

Падъ отъ руки Ирода Іаковъ, братъ Іоанна, принялъ мученическую смерть ев. Стефанъ, побитый камнями, но глава Апостоловъ ушелъ изъ темницы и скрылся изъ Иерусалима. Только совершивъ свое дѣло Апостоль могъ принять мученическую смерть въ Римѣ. Легенда, которой изѣть въ Священномъ Писаніи и въ которую каждый можетъ вѣрить или не вѣрить, гласитъ, что и тутъ св. Петръ колебался: Уступалъ просьбамъ учениковъ и друзей, онъ уже уходилъ изъ Рима отъ престолдователей, когда встрѣтилъ на пути Христа, который на вопросъ «Камо грядеши, Господи», отвѣтилъ: «Иду въ Римъ, чтобы быть вторично распятымъ». И тогда гласить легенда, св. Петръ понялъ, что настало время для принятія мученическаго вѣнца. Легенда эта очень характерна для того образа, въ какомъ сохранялся въ памяти вѣрующихъ ев. Петръ. Мученическій вѣнецъ былъ для Петра вѣнцемъ, вѣчивающимъ его жизнь, но жизнь его заключалась не въ мученичествѣ, а въ творческомъ дѣлѣ. Этотъ практическій, творческій духъ и жиль въ преемникахъ Петра — рименыхъ первоеввященникахъ. Римская Церковь сильна не мученичествомъ, хотя Она насчитываетъ среди своихъ членовъ много святыхъ мучениковъ. Не въ терновомъ вѣнцѣ строили папы церковь на Сиалѣ Петровой, поражая міръ своею энергией и несокрушимой волей.

Пременники Петра, въ которыхъ воплотилъ его духъ, умѣли строить на землѣ, для дѣла небеснаго находить земныя основы. Этотъ практическій земной геній, присущій Западной Церкви, былъ источникомъ постоянныхъ нападокъ и укоровъ по адресу ея. Достоевскій въ пламенной неизвѣсчи къ католичеству дошелъ до утвержденія, что Папы Римскіе за землю продали Христа, даже такой вѣрующей католикъ, какъ Мицкевичъ, находилъ, что Римская Церковь слишкомъ держится земли. «Вы — писалъ онъ — некоторые призваны спасать и возвышать землю, вы сами отъ земли ждете спасенія и возвышенія». Папы — люди и нѣкоторые изъ нихъ, иесомнѣнно, слишкомъ погрязли въ земныхъ дѣлахъ. Но

развѣ не очевидно, съ другой стороны, что благодаря именно *этому* генію земного строительства Римская Церковь умѣла всегда сохранить свою независимость отъ земныхъ властей, тогда какъ, лишенная этого земного духа Церковь Восточная, постоянно находилась въ рабскомъ подчиненіи у земныхъ владыкъ.

И развѣ не очевидно, что несмотря на ошибки и даже преступленія нѣкоторыхъ папъ, въ общемъ и въ цѣломъ строительствомъ Римской Церкви руководилъ Самъ Христосъ, какъ руководилъ и шагами Петра? «Ты — Камень, и на этомъ камнѣ созидаю Церковь» Христосъ не сказалъ «созидаю Церковь» или «вы созиждите Церковь», но сказалъ «Я созидаю».

Вѣдь этой чудесной двухтысячелѣтней исторіи Римской церкви, побѣдно выходившей изъ всѣхъ испытаний, крушений и бурь, нельзѧ обѣснить ни человѣческимъ геніемъ, ни ечастливой случайностью. Всѣ престолы рушились, одинъ престолъ преемниковъ Петра стоять несокрушимо. О Скалу Петрову разбились всѣ историческія волны. И теперь, когда христіанство ждѣтъ рѣшительный бой съ врагами его, не ясно ли, что не спасетъ однаго мученическаго вѣнца Православной Церкви, что здесь нуженъ и римскій организующій геній?

Каная Церковь ближе къ Вселененой? Въ глазахъ православнаго — Православная. Въ глазахъ католика — Римская Церковь и есть Вселенская.

Но развѣ не должно быть яснымъ для национального христіанина, что для торжества Вселенской Церкви нужно преодолѣть раздѣленіе Церквей? Я не буду входить въ разборъ богословскихъ споровъ, свѣзанныхъ съ вопросами о возоединеніи Церквей. Минѣ думается, что для того, чтобы дѣятельно наступило соединеніе церквей недостаточно богословскихъ споровъ и переговоровъ іерарховъ; надо чтобы маесы вѣрующихъ и той и другой Церкви проникнулись желаніемъ и сознаніемъ необходимости этого единенія. Вѣрующіе, по прекрасному елову Ал. Петра — это живые камни строившаго зданія Церкви. Пусть же камни вспомнятъ о томъ, чтобы скорѣе пришелъ тотъ день, когда Царство Христа на землѣ не будетъ Царство раздѣленіе, когда колокола и Западной и Русской Церквей возвѣстятъ всему міру, что величие и радостное Единеніе совершилось. И слышавшій скажетъ: «Пріди» (Откровеніе Іоанна, гл. 21, 17).

Католикъ.

О НЕБЕСНОЙ И ЗЕМНОЙ СОБОРНОСТИ.

Откровение об Одном Лице Пресвятой Троицы есть откровение о всѣх Ея Лицахъ. Вѣтхій Завѣтъ раскрываетъ преимущественно единство Божіе и Его единственность. Оно есть откровение о Лицахъ Пресвятой Троицы въ единомъ Божествѣ. Новый Завѣтъ раскрываетъ различаемость Лицъ, позираваемыхъ черезъ центральное Лицо откровеній — воплотившуюся Вторую Ипостась Пресвятой Троицы — Богочеловѣка Господа Иисуса Христа. «Отца ие знаетъ никто, кроме Сына, и кому Сынъ захочетъ открыть». (Мате. 11, 27). «Когда же приидетъ Утѣшитель, Котораго Я пошлю вами отъ Отца, Духъ истины, который отъ Отца исходить, Оно будетъ свидѣтельствовать о Мне». (Иоаннъ, 15, 26).

Въ различеніи раскрываются особыя свойства Лицъ, ибо Родившій не есть Рожденный, а Рожденный не есть Родившій. Равныи образомъ свойство производить есть свойство рождающаго, а не свойство рожденіаго. Поэтому рождение (Сына) и изведеніе (Духа) есть свойство только Отца?*). Быть рожденнымъ есть свойство Сына, быть изведеннымъ (исходить) есть свойство Духа Святаго. Родившій и Рожденный соединены внутреннимъ глубочайшимъ единствомъ, ибо не можетъ родившій совершенный породить рожденное несовершенное, т. е. породить то, что не было бы вполнѣ равноцѣнно Ему, т. е. не было бы одинакового существа съ Нимъ, не было бы единосущимъ. И это единосущіе, какъ основаніе различія и объединяющее различимое, и будучи основнымъ, необходимымъ свойствомъ Божества Само

есть Божество. То, чѣмъ Отецъ единъ съ Сыномъ хотя и рождаетъ Его въ различіи съ собою, есть Духъ Святый, изводимый Имъ па Сына. Ибо рождение есть различіе, но въ рожденіи есть тѣснѣшее единство. Вотъ почему и рождение и извѣжденіе суть свойства Отца. Въ словствѣ Сынъ рождается, различается съ Отцомъ (но не разлучается, не раздѣляется, да ие будетъ сего!). Въ исходности Духа Святаго Отецъ объединяется съ Сыномъ, единосущенъ съ Нимъ (но не смѣшиваются съ Нимъ, не сливаются съ Нимъ, да ие будетъ сего!). Рождать значитъ жертвовать. Ибо рождение тамъ, где «я» дѣлается ие «я», а «ты». Для «ты» «я» жертвуетъ своей сущностью. Но и родиться значитъ быть покертованнымъ, значитъ быть въ своемъ «ты» отদаннымъ иль пѣдры «я». Поэтому рождающее «я» есть жертвователь Себя Самаго, почему рождающее «ты» есть жертва. Жертвователь родитель говоритъ: уже мое «я» будеть въ тебѣ ие «я», а «ты». Жертва рожденная говоритъ: мое «я» ие будеть «я», а будеть для тебя «ты». И въ этомъ вѣчномъ различіи рожденія и соединеніи воскресенія лежитъ вѣчный законъ любви. Этотъ законъ есть вмѣстъ и законъ свободы. Ибо родитель вольно рождаетъ и жертвуетъ. Рождаемый вольно рождается и жертвуетъ собою. Такъ и въ любви. Любящее кладеть все свое «я» въ «ты» любимаго. Любимое отказывается отъ себя ради любящаго. И этотъ даръ и эта жертва есть живой ликъ любви, вѣчнаго единства-единосущія въ воскресеніи единенія постѣ различія въ жертвѣ.

Вотъ почему Второе Лицо есть отъ вѣка жертва, отъ вѣка смерть и Воскресеніе. Рождающее — полнота и совершенство. Рождаемое — полнота и совершенство. Единосущие иль — полнота и совершенство, ибо Духъ Святый есть Духъ единого

*.) Поэтому *filioque* есть смѣшеніе Сына съ Отцомъ, т. е. модализмъ, или во всякомъ случаѣ содержать опасность послѣдняго со всѣми вытекающими отсюда слѣдствіями.

сущія²). И Всپ Пресвятая Троица есть — полнота и совершенство. Ибо въ ней отъ вѣна все то, что есть сущность любви, жертвователь, любящій, жертва любимая и свободное соединеніе между ними. И эта Троичная полнота-Единый Богъ въ Трехъ Лицахъ — ставитъ возлѣ себя то, что должно блаженствовать, какъ блаженствуетъ Онь — многоединая тварь.

Тварь созидается Богомъ свободно и единственный законъ Божественного творенія есть заноинъ преизбыточествующей Божіей любви, желающей что бы и въ Троичныхъ иѣдѣръ такъ же блаженствовали, какъ блаженствуютъ Онь, Троичныи иѣдѣра.

Въ созданіи твари Господь (Элогімъ) какъ бы говоритьъ: порадуйтесь на Насъ, какъ мы любимъ другъ друга, и сами такъ же любите другъ друга. Этотъ голосъ творческой и жертвеннной любви звучитъ въ архігрейской молитвѣ Иисуса. Но въ Троичныхъ иѣдѣръ нѣтьничего, ибо Богъ вездѣущъ. А Троичныи иѣдѣра неприступны, ибо онъ есть Самъ Богъ. И не можетъ быть Богомъ то, что не есть Богъ. Не Богъ можетъ только стать, сдѣлаться Богомъ. По своему назначенію тварь есть становящійся Богъ. И этимъ опредѣляется все: Смирение Бога, который, будучи всѣмъ, поставилъ возлѣ Себя Того, кто не есть Онь; такъ сказать, потѣшилъ Себя, ради него. И назначеніе твари, которая должна стать какъ Богъ «будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ иебесный». (Мате. 5, 48.) Но такъ какъ Богъ есть внутрітроичная жертва, единство, то и уподобленіе твари Богу совершаются лишь тогда, когда въ ней есть жертвователь, жертва и единство. И подобно тому, какъ Богъ смирилъ себя для твари, такъ и тварь должна смирилъ себя для Бога. И вотъ путь, на которомъ тварь, не будучи Богомъ, можетъ и должна стать, какъ Богъ: внутри своего многоединства жертва, любовь и смиреніе и во вѣѣ, по отношеніи къ Божьему Триединству, жертва, любовь и смиреніе. Но то, что не было Богомъ, могло и не стать Имъ. Ибо свобода твари существенно отличается отъ свободы Бога.

²) Поэтому аріанская ересь есть хула на Духа Святаго и македоніанство есть лишь ея спѣдѣсіе. Такъ и протестантізмъ, похулившій въ единой каѳолическої церкви Св. Духъ, съ неизмѣнностью привелъ къ аріанству.

Свобода твари есть возможность не грѣшить, свобода Творца есть невозможность грѣшить (челѣпо думаютъ тѣ, которые полагаютъ, что невозможность грѣшить есть ограничение свободы и всемогущества, ибо грѣхъ есть именно несвобода и немощь). Рожденное не можетъ грѣшить, созданное могло согрѣшить (следуетъ всегда помнить), что хотя рождению внутри Пресвятой Троицы соотвѣтствуетъ твореніе въ Ея, но рождение и твореніе существенно различны: въ рождениі единосущіе; въ твореніи — подобосущіе, поэтому Господь и создаетъ человѣка — вершину твари, по образу и по подобію Своему, а не по существу. Поэтому Рожденное пастъ не можетъ. Сотворенное можетъ пастъ. Posse recessare — существенная особенность твари.

И произошла великая скорбь: тварь-человѣкъ, поставлена въ возлѣ Бога и лицомъ къ Богу, удалилась отъ Него и стала лицомъ къ Нему спиной. И ея жизнь стала смертью, а смерть жизнью. Постъ этого свободная и радостная жизнестворная жертва по образу внутрітроичной Жертвы стала для твари-человѣка невозможна. Является второсъ постъ творенія знаменіе любви Божіей; радостная, свѣтлая, и жизнепоспособная внутрітроичная жертва-смерть привосится въ твари и совершаєтъ ся въ твари. Богъ-Слово, Единородный Сынъ Божій погребаетъ Себя въ человѣческой плоти, а плоть эту погребаетъ вмѣстѣ со всѣми грѣшными сынами твари. И явится въ твари то, что отъ вѣка совершаєтъ въ Троичныхъ иѣдѣрахъ. Съ этого времени для твари, даже грѣшной даже павшей, даже свободной въ дурий свободѣ грѣшить, раскрывается иной путь спасенія и богоуподобленія. Ибо если въ раю Богъ былъ съ человѣкомъ, то въ вертепѣ и во гробѣ Онь Самъ сталъ человѣкомъ. И великая скорбь наказанія превратилась въ жертву спасенія.

Вѣстѣ съ тѣмъ, черезъ Богочеловѣчество твари былъ явленъ истинный смыслъ Божества и истинный смыслъ человѣка. Полнота бытія есть полнота Богочеловѣческая. Такъ созидаласъ, такъ воскрѣтъ Богъ. Поэтому и личность человѣческая, созданная по образу Сына, въ Ноторомъ смирился Отецъ и святился Духъ, возсозданная жертвой Сына, по жертвованію Отцомъ и воскрешеннаго Духомъ, получаетъ свой истинный смыслъ въ Богочеловѣкѣ, который лишь Одинъ и есть единая истинная человѣкъ.

ческая личность. Ибо идеальный человекъ т. е. всеединый, всреальный есть лишь въ Богочеловѣкъ.

Ересь «нехристіанского «монотизма» (гл. обр. іудаистическаго и магометанскаго) на первый взглядъ состоять въ томъ, что они (будеи и магометане) исповѣдуютъ не Единаго Бога, а одиу ипостась, именно по всѣмъ признакамъ Отчую. Однако, это не есть и Отчая Ипостась, ибо какой же можетъ быть Отецъ безъ Сына и безъ нисходящей на сына Отчей Любви — Духа Святаго, Духа единосущія (омоусія)?

«Одінь» — это еретическая умаленность единства. Вѣригѣ «одиночество» («единство») есть еретическая умаленность единства. А единство возможно только въ единствѣ Ипостаси, въ Ихъ единосущіи. Единосущіе есть сущность Ипостасцаго Тріединства, а Ипостасное Тріединство есть образъ единосущія. Исповѣдывать Единаго Бога можно только, и исиовѣдуя Его въ трехъ Лицахъ.

Отсюда ясна нелѣтность обвиненія христіанскаго триптихаризма въ многобожіи.

На землѣ и въ человѣкахъ образомъ единосущія является Соборъ. Соборъ явленъ въ людскомъ многосдѣнствѣ, Соборъ явленъ и въ каждомъ человѣческомъ «я». Ибо каждое человѣческое «я» создано по образу и подобію Божію, т. е. по образу единосущія Отца, Сына и Святаго Духа. Можно и нужно сказать, что «мы» человѣческаго многосдѣнства потому и возможно, что каждое человѣческое «я» есть образъ Божественнаго «мы». «Въ тотъ день узнаете вы, что Я въ Отцѣ Моемъ, и вы во Мнѣ, и Я въ васъ». (Іоаннъ, 14,20). «И Я умоляю Отца и дать вамъ другого Утѣшителя, да пребудетъ съ вами вовѣкъ, Духа истины, котораго міръ не можетъ принять, потому что не видитъ Его и не знаетъ Его; а вы знаете Его, ибо Онъ съ вами пребываетъ и въ васъ будеть». (Іоаннъ, 14, 16-17).

Эти слова прощальной бесѣды грядущаго на вольную страсть Господа какъ бы вводятъ въ заключеніе бесѣды — въ архіерейскую молитву Иисуса Христа. Молитва сія есть одновременно и мольба Богочеловѣка о приведеніи рода Христіанскаго въ истинную соборность (= церковность) и раскрытие сущности соборности. Существо это — единосущіе, единосущіе по образу единосущіихъ троичныхъ иѣдъръ. «Да будуть всѣ едино; какъ

Ты. Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино, — и да увѣруетъ міръ, что Ты послалъ Меня. И славу, которую Ты дашь Мнѣ, я дашь имъ, да будутъ едино, какъ Мы едны. Я въ нихъ и Ты во мнѣ; да будутъ совершенны во едино...» (Іоаннъ, 17, 21-23).

Глубочайшая внутренняя сущность единства есть любовь. Это видно изъ сопоставленія словъ Христа: «потому узнаютъ всѣ, что вы Мои ученики, если будете имѣть любовь между собою» (Іоаннъ 13, 35) съ только что приведенными Его словами: «они да будутъ въ Насъ едино, — да увѣруетъ міръ, что Ты послалъ Меня». Что любовь есть жертва явствуетъ изъ сопоставленія словъ Господа, грядущаго ка страданія — «ынѣ прославился Сынъ человѣческій» (Іоаннъ, 13,31), со словами архіерейской Его же молитвы: «И иынѣ прославь Ты Меня Отче у Тебя Самаго славою, которую Я имѣль у Тебя прежде бытія міра». (Іоаннъ 17, 5). Господь Иисусъ прославляется Своей жертвенностью въ Отцѣ, а члены Собора прославляются жертвенностью въ Сынѣ.

На основаніи всего сказанаго можно и нужно утверждать, что сущность Божія, поскольку она иамъ открыта, — дана, какъ единосущіе Отца и Сына Святымъ Духомъ — т. е. какъ Ихъ Соборъ. Соборность есть икона Божественнаго единосущія на землѣ. И поэтому съ иконографической точки зрѣнія дозволительно сказать: Богъ есть Соборъ Отца, Сына и Святаго Духа.

Слова «да будутъ они едино, какъ Мы едино» значатъ: «да будетъ ихъ Соборъ иконой Нашего единосущія», или: «да ствичутъ они живой, духоподобной иконой Нашего единосущія». Ибо и Самъ Господь Иисусъ Христосъ есть образъ, икона Своего Отца: «Сей, будучи сіяніе славы и образъ Ипостаси Его». (Евр. 1, 3).

Иконостасъ и иконопочитаніе коренитъся, такимъ образомъ, въ глубочайшихъ иетокахъ Богочеловѣческой онтологіи.*). Здѣсь же коренится и выросшее изъ аскетической практики глубокое ученіе имѧславства.**) А если такъ, то иоелику высшее совершенство есть Божіе единосущіе

*) На этой основѣ данъ иамъ опытъ богословско-философскаго изыясненія иконопочитакія въ работѣ «Къ метафизикѣ иконопочитанія».

**) См. нашу работу «Догматический смыслъ имѧславства».

щіє — слѣдовательно и совершенній Соборъ — Церкви можетъ быть лишь по Божіему Образу единосущія и коренясь въ немъ. Отсюда слѣдуєтъ также и то, что познаніе сущности Божіей дается изъ пребыванія въ Соборѣ-Церкви, равно какъ и подлинное самопознаніе, которое вѣдь состоить въ раскрытии соборности своего «я», дается лишь истиннымъ пребываніемъ въ Церкви и Соборѣ: «Возлюбимъ другъ друга да единомысліемъ исповѣдъмъ Отца, Сына и Святаго Духа Троицу Единосущную и нераздѣльную».

Поэтому сказать: «Богъ есть единосущіе Отца, Сына и Св. Духъ» или: «Богъ есть Соборъ Отца, Сына и Св. Духа» — одно и то же.

Эта сторона догмата единосущія (омоусія) есть основа истинаго православно-каоліческаго церковнаго христіанства. Она всецѣло направлена противъ монархіанства, модализма, анти-тринитаризма и всякаго рода сектантства. По отношенію къ церковному устройству и управлению естественнымъ выводомъ изъ догмата единосущности соборности и дополненіемъ къ нему является «правило 34 Св. Апостоловъ».

Вотъ его текстъ:

«Епископамъ всякихъ ярода подобаетъ знати первого въ нихъ, и признавати его яко главу, и ипчего превышающаго ихъ власть не творити безъ его разсужденія: творити же каждому только то, что касается до его епархіи, и до мѣстъ къ ней принадлежащихъ. Но и первый и ничего да не творить безъ разсужденія всѣхъ. Ибо тако будетъ единомысліе, и прославится Богъ о Господѣ во Святомъ Духѣ, Отець и Сынъ и Святый Духъ».

Огромное значение этого правила въ сферѣ церковно-канонической практики, где истинная соборность часто оказывалась между молотомъ цезаре-апапизма и паковальней напо-цезарчизма, совершенно отбѣснило его богословско-онтологический смыслъ.* А между тѣмъ, послѣднєе предложеніе этого правила полно глубочайшаго содержанія имену въ указанномъ смыслѣ. Онъ можетъ быть выраженъ такъ: когда бываетъ единомысліе, то прославляется Отець (Онъ име-

нованъ въ правилѣ Богочестіи) во Св. Духѣ (который и есть Духъ единосущія), и низводимомъ о Именіи Иисуса Христа (который названъ въ Правилѣ Господомъ). Въ соборномъ единомысліи прославляется Отець, Сынъ и Св. Духъ. Но изъ св. Писанія и литургическихъ текстовъ видно, что понятіе «славы» тѣсно свъязано съ понятіемъ «изображенія» («παραγραφή» Евр. 1. 3; «Свѣте Тихій» — фрагментъ вечеринъ и др.). На основаніи этого и можно смѣло утверждать, что въ соборномъ единомысліи является образъ единосущія Пресв. Троицы.

Нарушеніе соборности идетъ обыкновенно въ двухъ направленихъ. Либо авторитетъ «перваго изъ епископовъ» испомѣрно возрастаетъ, поглощая значеніе прочихъ епископовъ, и тогда на лицо панизмъ, въ которомъ погрѣшеніе противъ Св. Духа соборности конкретно выражалось въ догматической деформаціи *filioque* (догматъ наполненной непогрѣшности и *filioque* связанны тѣснѣйшими внутренними узами; сюда надо отнести и протестантизмъ, грѣшавшій тѣмъ, что можно было назвать «множественными панизмомъ» Ср. А. С. Хомякова «О Церкви»).

Стремясь поглотить всякую власть, панизмъ въ силу внутренней логики переходитъ въ папо-цезаризмъ. Для него характерной является тенденція къ вторженію въ сферу мірскихъ дѣлъ и къ использованію духовной власти и духовнаго авторитета въ цѣляхъ политическихъ. Этимъ не только не достигается ощирковленіе и освященіе свѣтскаго общества, но снорѣе приводить къ обратному результату — къ утратѣ церковныхъ цѣлей и къ подмѣнѣ ихъ цѣлями свѣтскими. Въ силу этого древняя Вселенская Церковь решительно осудила вмѣшательство духовенства въ мірскія дѣла («Правила Св. Апостоловъ»: 6, 81, 83. «Правила IV-го Вселенскаго Собора»: 3,7 и др.).

«Епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ, да не прѣмѣтъ на себя мірскихъ чиновъ. А иначе да будетъ изверженъ отъ священнаго чина». (6-ое «Правило Св. Апостоловъ»)

«Рекли мы, яко не подобаетъ епископу или пресвитеру вдаваться въ народныи управлени, по неупустительно быти при дѣлахъ церковныхъ. Ибо убо да будетъ убѣжденье сего не творити, вѣн да будетъ изверженъ. Ибо никто же не можетъ двумъ господамъ работати, по Господней за-

* Такъ напр., въ толкованіяхъ Иллодима епископа дalmatинско-істрийскаго на «Правила («λαχον») Православной Церкви» все вниманіе толкователя сосредоточено на церквио-канонической сторонѣ его и на разборѣ конкретныхъ случаевъ.

повѣди». (Ме. 6, 24). (81 «Правило Св. Апостоловъ»).

«Епіеноль, или пресвитерь, или діаконъ, въ воинскомъ дѣлѣ упражняющійся, и хотящій удержати особос, то есть римское начальство и священническую должност: да будетъ изверженъ изъ священаго чина. Ибо кесарева кесареви, Божія Богови». (Ме. 22,21) (83 «Правило Св. Апостоловъ»).

Послѣднее изъ приведенныхъ Апостольскихъ Правилъ какъ бы предрѣдѣтъ экспесъ римскаго папо-цезаризма и прямо направленье противъ него.

У римскаго первоиспященника было только одно средство отклонить эти запреты: объявить себя выше Собора. Это и было сдѣлано провозглашеніемъ догмата папской иеногрѣшиности. Но такъ какъ Соборъ дѣлается тѣмъ, что онъ есть (т. е. иенитъ) Соборъ силою и напѣтіемъ Св. Духа, который, какъ мы уже видѣли, есть Духъ соборнаго единосущія въ человѣчинахъ обнаруживающій свойство, присущее Ему отъ вѣкія Троичныхъ иѣдракъ, то покраине соборности, то есть отверженіе Лица Св. Духа. (Ибо личное бытіе Св. Духа и состоять въ томъ, что Онъ есть неходящее отъ Отца единосущіе).

Это отверженіе Лица Св. Духа, Его личного бытія, конечно, не высказывается прямо. Однако, оно имѣеть какъ практическое, такъ и догматическое выраженіе. Практическое его выраженіе есть, какъ мы только что уже сказали есть въороборчество въ церковной жизни. Догматическое его выраженіе есть filioque, въ которомъ черезъ смыщеніе Отчей и Сыновнѣй Инистаси, именно въ Ихъ отношеніи къ Св. Духу, Третья Ипостась оказывается свойствомъ (акциденціей) Первой и Второй. Этимъ она называется поврежденій вся триадолоія. Это и не удивительно, ибо пресвятая Троица есть предвѣчный, всесовершенный Соборъ Отца, Сына и Св. Духа, иконой которого является земная Церковь-Соборъ. Замутненіе сознанія по отношенію къ земному Собору привело съ роковой необходимостию къ замутненію сознанія по отношенію къ Лицамъ Небеснаго Собора.

Единство соборное также нарушается вспышающимся въ него вѣтцерковнымъ моментомъ (вѣтской узурпаций со стороны кесаря, вохощающей пріява епископата и не помѣрно призывающей, а то и вовсе уничтожающей значеніе первого изъ нихъ; тогда на-лишо цезаре-нашамъ,

который хотя и не сопровождается писанной доктрической деформацией, но зато на протяженіи всей своей беззаконно-узурпаторской практики являеть сплошную деформацію и беззаконіе. Въ частности окъ грѣшить противъ «Правила 30 Св. Апостоловъ» и «Правила 3-го Седьмаго Вселенскаго Собора». Они гласяще:

«Аще который епіскопъ, мірскихъ начальниковъ употребивъ, черезъ нихъ получить епіскопскую въ Церкви власть: да будетъ изверженъ и отлученъ, и вѣсъ сообщающіе съ нимъ». («Правило 30 Св. Апостоловъ»).

«Всякое избрание во епіскопа, или пресвитера, или діакона, дѣлаемое мірскими начальниками, да будетъ не дѣйствительно по правилу, которое глаголеть: аще который епіскопъ міренихъ начальниковъ употребивъ, черезъ нихъ получить епіскопскую въ Церкви власть, да будетъ изверженъ и отлученъ, и вѣсъ сообщающіе съ нимъ. Ибо имѣющій произвести во епіскопа долженъ избрать быти отъ епіскоповъ, якоже святыхъ отецъ и Никей опредѣлено въ правилѣ, которое глаголеть: епіскопа поставляти наябоянѣе прилично вѣтъ, то есть области епіскопамъ: аще сіе не удобно, или по надлежашій нуждѣ, или по дальности пути: то ио иѣдѣй мѣрѣ три вкупе соберутся, а отсутствующіе да пріимутъ участіе въ Избраниі, и изъявлять еогласие посредствомъ граматъ, и тогда творити постановленіе. Утверждати же таковыя дѣйствія въ каждой области подобаетъ еи митрополиту». («Правило 3 Седьмаго Вселенскаго Собора».)

Практика цезаре-папизма является не только волюющимъ потрясеніемъ вышеприведенныхъ основъ церковнаго управления. Она сопровождалась и сопровождается постоянной тенденціей къ обезглавленію Церкви. Систематическая насытія Византийскихъ императоровъ, среди которыхъ насчитывается вицунительное число еретиковъ и преступниковъ, уничтоженіе Петромъ I патріаршества, съ замѣйной его лицемѣрными и беззаконными Синодомъ (символъ беззаконія оберъ-прокуроръ), борьба большевиковъ и монархистовъ съ патріаршествомъ, какъ стъ символомъ п центромъ чистоты и самостоятельной церковности, вхожденіе свѣтскаго лица (императора) чрезъ царскія врата и беззаконное причащеніе его по іерейскому чину въ доетаточной степени говорятъ

о томъ, что цезаре-папизмъ если и не фиксировалъ себя въ видѣ писанной ереси, то на практикѣ представлялъ фактическую и неизгнанную ересь. Впрочемъ, среди раболѣпныхъ нарушителей выше-приведенныхъ каноновъ уже шла рѣчь объ объявленіи цезарскаго муромазапія «восьмымъ таинствомъ». Это и было бы характернымъ выраженіемъ ереси цезаре-папизма, представляющаго, также какъ и фіоціе, грѣхъ противъ Св. Духа.

Величимъ злому цезаре-папизма было систематическое расщепление, разбореніе святительской совѣсти, мирившіяся съ нимъ и поступавшихъ къ нему подъ ячало архипастырей. Еще въ 1503 г. ростовскій священникъ Георгій Скрипника подалъ Собору заявленіе, въ которомъ яркими красками обрисованъ недугъ святительской совѣсти, впослѣдствіи облегчившій злое дѣло Петра I-го.

«Господа священника начальни! Не духовно управляются вѣрые люди: надзираетъ за церковью не обычай земныхъ властителей, черезъ бояръ, дворецкихъ, тѣновъ, недѣльщиковъ, подводчиковъ, и это для своего прибытка, а не по сану святительства. Вамъ достонть насти церковь священниками благоразумными, а ис мѣрскимъ воинствомъ».

Къ этому надо прибавить, что въ наше время роль «мѣрскаго воинства», съ помощью которого утратившіе церковную совѣсть архипастыри, пытаются насти стадо Христово, играютъ крайнія политическія партіи.

Печальный опытъ исторического прошлого съ ясностью говорить намъ о томъ, что находимъ приступкія для наличныхъ представителей правящей церковной іерархіи было ихъ отношеніе къ свѣтской власти. Оно чрезвычайно рѣдко было равнымъ, спокойнымъ и твердымъ, оно почти никогда не осуществляло заповѣди Христовой, повелѣвавшей воздавать кесарево кесареву; т. е. быть только лояльнымъ. Ореоль свѣтскаго могущества римскаго императора стѣнилъ глаза и, накъ это ни страшно сказать, затмевалъ краткое сіяніе Отчей Ипостаси. И на дѣлѣ было такъ, что по отношенію къ Царю Небесному соблюдалась лояльность, а фактически вся «слава, держава, честь и поклоненіе» воздавались кесарю. Слишкомъ часто забывались слова Псаломопѣца: «Не надѣйтесь на князя и сыны человѣческіе, въ нихъ же нѣсть спасенія». И эмпірическая история земной церкви, начи-

ная съ эпохи Константина до нашихъ дней, представляетъ въ сущности, за рѣдкимъ исключеніемъ, картины «авилонскаго плѣненія» церковной іерархіи. Это плѣненіе сказывалось въ двухъ діаметрально-противоположныхъ отношеніяхъ къ свѣтской власти. На Западѣ плѣненіе съсѣдіи ю римскіе архипастыри вступили къ кесаремъ въ ожесточенную борьбу за овладѣніе кесаревымъ же. На Востокѣ раболѣпно клонили вѣю передъ кесаремъ, отдавая ему не только свѣтскую, но и духовную власть, а для себя чая лишь блага земныхъ да «мѣрскаго воинства», ограждающаго эти блага.

Нынѣ Промысломъ Божіимъ окончательно уничтоженъ ложный ореолъ вокругъ кесаря, независимо отъ того, кѣмъ бы онъ ни являлся — «сувореннымъ народомъ», самодержцемъ или партійнымъ террористомъ — диктаторомъ. Наша эпоха сокрушившая столь много ложныхъ кумировъ, въ дребезги разбила и нумиръ кесаря во всѣхъ его видахъ. Отнынѣ онъ — лишь техника управления, обизывающая добросовѣтности въ такомъ же смыслѣ, какъ и любалъ другая общеполезная техника, на которую, конечно, надлежитъ призывать Божіе благословеніе, ибо сказано: «Безъ Мене не можете творити ни чесожъ». Поэтому и познается настоящая власть, что на нее безъ внутреннаго противорѣчія и безъ хулы можно и нужно призывать Божіе благословеніе. Но это и значитъ, что единственная истинная власть есть власть Божія. Эта власть повелѣваетъ намъ, чтобы человѣческія многоеединства усовершались по образу Божіего единосущія и, приходя въ Соборъ, представили бы истинное тѣло Христово. А это совершенно не касается техники управления, формы которой отнюдь не опредѣляются съ содержаніемъ: ибо вполнѣ возможны благочестивыя народоправства, равно какъ и не исключена богоизрѣзанная монархія и наоборотъ. И когда люди забываютъ это, тогда и случается, что въ жестокихъ страданіяхъ отъ малоумной или зѣровидной земной власти вспоминаютъ о единственной и истинной власти Небеснаго Собора, Отца, Сына и Св. Духа, властившаго надъ сердцами человѣческими и соединяющаго ихъ воедино по Своему Образу.

Августъ 1926.

Парижъ.

В. В. Ильинъ.

СВЯТАЯ ЗЕМЛЯ.

Объ отречении.

Всякое отречение есть ложь. Отрекаясь, мы утверждаем подлинную реальность того, что почитаем зломъ и, такимъ образомъ, воплощаем зло въ сущее заскимъ своимъ отречениемъ.

Отречніе всегда путь въ плоскости, въ двухъ измѣреніяхъ, и никогда въ немъ нѣтъ преображенія въ новое измѣреніе, въ немъ нѣтъ глубинности.

Для того, чтобы найти подлинное, человѣку надо умѣть не отрекаться, а преобразовать. Все, что суще, можетъ и должно быть преобразовано. И только постигая возможность преображенія, мы до конца отрицаемъ и уничтожаемъ зло.

Такимъ образомъ зло является реальностью, поскольку мы его опознаемъ, какъ реальность, и этимъ самыми, даже отренались отъ него, воплощаемъ его, какъ одинъ изъ возможныхъ путей.

Въ дѣйствительности зло не путь, а состояніе непреображенности. И въ этомъ смыслѣ степени зла могутъ быть различны, такъ же, какъ различны могутъ быть степени преображенности.

Все въ исходныхъ точкахъ непреобразовано.

Все въ предѣлѣ преобразовано.

Изъ этого нѣтъ исключений. Утвержденіе же исключений, — это утвержденіе равной значимости зла и добра, Бога и дьявола, и равной икъ подлинной воплощенности.

О путяхъ.

Къ подиатѣ преображенія бытія есть много путей. И въ полнотѣ преображенія бытія не можетъ быть пути, не приводящаго. Всѣ истинно сущіе пути ведутъ къ Богу.

Въ этомъ смыслѣ пути отречнія, — не истинно сущіе. Они, — только круженіе

вокругъ центра, а не движеніе къ нему по радиусу.

Истинный подвигъ не отрекается, а только преображаетъ, подымается пѣтъ степени въ степень.

Предопредѣленность человѣческой жизни заключается въ ея причастности къ одному изъ многихъ путей. Человѣкъ идѣтъ бы «талантливъ» къциальному пути и «бездарекъ» къ другому. И въ этомъ отношении каждому отдельному человѣку многие удаленные отъ него пути въ сути своей понятны.

Первый шагъ, — это органическое угадываніе предопредѣленного пути. Въ выборѣ его нѣтъ свободы, иакъ нѣтъ свободы въ выборѣ своей талантливости.

Зато полная свобода въ достижениіи степеней преображенія своего пути.

Человѣкъ воленъ оставить его въ первоначальной тьмѣ. И человѣкъ можетъ усилиями свободной воли, свободного подвига преобразить его до предѣла святости.

Въ полнотѣ преображенія бытія вѣсѣ пути необходимы. Миростроительство осуществляется изъ всѣхъ камней, существующихъ въ жизни.

Но въ теченіи временъ, въ вѣ завершеннѣи, есть дороги, никогда не пересѣкающаця, и люди, идущіе по нимъ, никогда не могутъ встрѣтиться, — да и встрѣча эта имъ не нужна.

Есть дороги одиночія, не связанныя съ другими дорогами.

И, иаконецъ, есть дороги, какъ бы взаимно обусловливающія свое бытіе, необходимы, главнымъ образомъ, по своей взаимной связности, по иѣчнымъ взаимнымъ отдачамъ и получаніямъ.

И если у человѣка есть «талантъ» къ одной изъ такихъ дорогъ, то въ немъ неизбѣжно полное пониманіе, полная мѣра любви по отношенію къ сопричастной ему дорогѣ.

Взаимно связанные дороги, — всегда дороги любви и отдачи.

О земле.

Один изъ такихъ путей, обусловленный наличиемъ другого пути, — ато путь земли.

Пусть идуть иль истина твъ, ито земли не знаетъ. И нельзя мбрить, легокъ или тяжелъ ихъ путь. Но надо, чтобы они, не видя, и не анал, благословили землю и не думали, что земли ато то, что нужно преодолѣть, отчего нужно отречься.

Въ исходной точкѣ земли, — ато мракъ. Въ приближеніи къ Богу земля, — Святая Земля, Преображенія Плоть/

Въ этомъ смыслѣ она не исключение, а иакъ все подлинно сущее, она можетъ и должна быть преображена.

Но путь, стоящий подъ знакомъ земли, всегда связанъ съ другимъ путемъ, онъ цѣликомъ опредѣляеть другой, противоположный путь, и цѣликомъ опредѣляется имъ.

Туть вѣчная отдача и вѣчное восполненіе.

Въ путяхъ земли нельзя всегда, шагъ за шагомъ, подыматься въ гору.

Въ путяхъ земли минуты наденія жаждутъ послѣдними минутами, и во времени принесенія жертвы кажется, что эти жертвы не могутъ быть оправданы. Въ путяхъ земли иѣть ровнаго полета, а есть часто наденія въ пропасти, изъ которыхъ надо потомъ выкарабкиваться, потому что крыльевъ изъ атихъ путяхъ не даю.

Туть очень трудно быть зричимъ, потому что все отдается на другой путь, и все получается съ другого пути и никогда по атому нельзя мбрить, сколько придется отдать, и сколько можно получить.

Въ путяхъ земли много труда и пота.

И трудомъ, и потомъ, и слѣпотой, и жалостью, — земли свята.

О степеняхъ.

Отъ темноты до преображенія на всякомъ пути много степеней.

Когда изъ нѣдѣль земли прорастаетъ сѣмя, непреображенная земля несетъ свою непреображенную жертву. Стѣланъ рождаетъ слѣпую жизнь и отдастъ ее въ жертву слѣпымъ.

Путь рождающихъ земныхъ нѣдѣль и путь прозябающаго сѣмени, — два смеж-

ныхъ пути, взаимно неизбѣжныхъ и противоположныхъ.

Но это въ предѣлахъ непреображенности.

На другихъ путяхъ можно прослѣдить степени преображенности.

На отдельномъ человѣческомъ пути, напримѣръ, личность воспринимаетъ себѣ первоначально, какъ пѣкое органическое единство. Человѣкъ утверждаетъ себя, какъ сущее, но не какъ преображенное сущее.

Слѣдующая ступень будетъ воспринятіе себя, какъ иѣкою психического единства.

По отношенію къ первоначальному состоянію это уже степень преображеній.

Но по отношенію къ послѣдующему тутъ духовная тьма не преодолѣна, надо искать духовнаго ощущенія себя, своего перевоплощенія въ слѣдующую степень преображенности.

Можно найти другой примѣръ въ единстве многихъ.

Первоначальная степень, не просвѣтленная преображеніемъ, — это единство въ количествѣ, механическое сочетаніе коллектива. Туть могутъ быть такія утвержденія:

— «Мы вмѣстѣ идемъ на охоту, потому что только десять руки, а не одна и двѣ руки, способны ослить силу дикаго зѣбра».

И туть не важно индивидуальное лицо того, кто идетъ, потому что имѣть значение только сѣть руки, кому бы они не принадлежали.

До извѣстной степени коллективъ, осуществляемый сейчасъ въ Россіи, основанъ сущность большевизма, — это тоже исчисление количества, — не Иванъ, Петръ, Сидоръ и такъ далѣе... а одинъ, два, три, сто, тысяча!!! Не органическое слияніе свободныхъ путей, а механическое ихъ сочетаніе.

Въ путяхъ преображенія Иванъ, Петръ, Сидоръ начинаютъ существовать, какъ органически и свободно слитыя воли. Туть «свободное волензъяненіе не всего народа». Туть гармонически осуществленное народоправство. Количество не соединяется механически, а становится единымъ цѣлью организмомъ, народомъ, имѣющимъ свое единое лицо и включающимъ въ себѣ отдельныхъ индивидуальныхъ лица. Это не горсть песка коллектива, а крѣпкое единство всѣхъ частей каменной глыбы.

Въ предѣлѣ преображеній, въ полнотѣ,

тамъ, — «гдѣ двое или трое во Имя Мое тамъ и Я посреди нихъ».

Другими словами, двое или трое не слагаются, какъ отдельные механическія единицы коллектива. Двое или трое не сростаются, какъ органическое единство творящаго свою волю народа. А слагаясь, срашайся, они не остаются разныи себѣ, но приобрѣтаютъ отъ факта сложенія, срошенія еще нечто, что въ нихъ не заключено, нечто, что по существу больше ихъ, что преображаетъ и вновь опредѣляетъ ихъ.

Въ этихъ линіяхъ можно искать многихъ путей. Тутъ пути націи, пути демократіи, пути соціализма.

Три эти слова опредѣляютъ большую и подлинную степень преображенія первопачальной тьмы коллектива. Они возможны лишь при достижениѣ значительнаго совершенства.

Но, конечно, они не завершеніе, они не окончательное преодолѣніе, не окончательное преображеніе, не святость, не полнота послѣдней реальности, не моментъ сліянія съ Богомъ.

И въ этомъ отношеніи движение мыслится безконечно долгимъ и трудно опредѣлимымъ въ отрѣзкѣ времени нашихъ жизней.

Тутъ важно только утвердить подлинную реальность, подлинную сущность этихъ путей.

Кто имѣть имена «таланты», тѣль должны и въ правѣ идти по нимъ, потому что въ предѣлѣ они ведутъ къ послѣдней полнотѣ Божества.

Отъ камня до духа, — все суще и все непрѣбѣжно въ послѣдней полнотѣ.

О материнствѣ.

Сѣяя земля несла въ своихъ пѣдрахъ стѣнное сѣмя. Не она выбирала судьбу свою и не сѣяла волей своей избрало себѣ гѣдра земли, а такъ было назначено имъ.

И въ отдачу своего плода миру земля приспела не своей волей избранную стѣнную жертву.

Дальнейшая степень преображенія этого пути, — опознавшее себя материнство.

Часть себя становится иной жизнью и остается кровью слитой съ начальной жизнью.

Въ материнствѣ есть воплощеніе существование въ себѣ и въ другомъ, — въ другомъ, отдельномъ отъ себя. Мать, оставаясь въ сѣяніи, отдать его всѣмъ до-

рогамъ земнымъ, всѣмъ полымя земнымъ, всѣмъ страданіямъ, и соблазнамъ. Мать уже не волына въ судьбѣ сына, и вмѣстѣ съ тѣмъ неразрывно связана во всѣхъ его путяхъ съ нимъ.

Въ материнствѣ предѣльное ощущеніе гибели, потому что нѣтъ никакихъ силъ вмѣшаться въ сыновній путь.

Въ материнствѣ самая великая любовь, потому что оно издало и безъ возможности что-либо измѣнить влечется за сыновнимъ путемъ и кань бы со-живеть въ своей раздѣльности съ этимъ сыновнимъ путемъ.

Материнство не имѣть крыльевъ, потому что оно не можетъ рѣшать. Оно только раздѣляетъ чужое рѣшеніе. Оно страдаетъ чужимъ, вольно избраннымъ страданіемъ, и для него это страданіе не вольно избрано, а только неизбѣжно принято.

Материнство не виновато, но отвѣтствено. И вмѣстѣ съ тѣмъ даже въ отвѣтственности оно не можетъ выбирать своихъ рѣшений.

Материнскій путь въ стенахъ преображеній можетъ иногда стоять неизмѣримо ниже сыновнаго пути, но даже и это не избавляетъ его отъ отвѣтственности и болѣ за болѣе преображенную степень.

Тутъ все не волею избрано, а до конца неизбѣжно.

Тутъ въ гибели нѣтъ сознанія преодолѣнія, въ страданіи нѣтъ ощущенія достиженья, тутъ земля молчитъ, а звѣри воютъ, а люди исходятъ мукой отъ не завершаемой жалости.

Но ничего, ничего измѣнить нельзя.

Потому что можно не вести и выводить, а только сопутствовать.

О сыновствѣ.

Сопутствовать, — другому.

Земной путь, материнскій путь сопряженъ съ существованіемъ сыновнаго.

Для матери нуженъ сынъ.

Для воплощенія материнства воплощеніе сыновства.

Важно знать, — есть ли и обратная необходимость и обратная зависимость.

Или вышло сѣмя изъ гѣдры земли, присла земля миру свой плодъ, — и дальше, — пути не встрѣтятся.

Или, — въ другой степени, — отдала мать сына всѣмъ дорогамъ жизни и больше къ ней сынъ не вернется.

Еще точнѣе, — нужно ли и неизбѣжно
ли для сына сопутствіе матери.

Всѣ люди сыновья.

Но есть сыновья, не причастныя сы-
новству. Это тѣ, дорога которыхъ иначе
намѣчена, которые имѣютъ крылья иныхъ
путей.

Много плодовъ земныхъ идеть въ пищу
птицамъ и звѣрямъ и не всѣ вновь обра-
щаются, какъ сѣмѧ, въ земныя нѣдра.

Но есть люди, причастныя сыновству.
Это тѣ, кто знаетъ и нуждается въ вѣч-
номъ спѣдованіи за иными матерей, не могу-
щихъ помочь и безсильной что-либо измѣ-
нить.

Причастныя сыновству тѣ, кто даже бу-
дучи вождями, всегда остаются вѣдомы-
ми, тѣ, кто идеть не въ одиночку, а все-
гда чувствуетъ за собой идущихъ и вѣ-
домыхъ имъ.

Это тѣ, передъ которыми впереди не
прорубленая дорога, а заросшая лѣсная
чаща.

И ианонецъ, — главное, — причастныя
сыновству, идуть не къ побѣдѣ въ лег-
кой борьбѣ, а могутъ побѣждать, только
принесеніемъ себѣ въ жертву. Плоды же
побѣды, — не для нихъ.

Сыновство опредѣляеть ихъ подвигъ,
какъ жертву, какъ защиту собою, — сво-
ей кровью и муной, — тѣхъ, кто стонть
за ними.

И вотъ тутъ ясно, что самыи высокіи
подъемъ ихъ въ степеняхъ преображені-
ности, не исключаетъ, а наоборотъ пред-
рѣшаютъ минуты безспѣка, минуты звѣ-
рицаго воя, минуты танія, когда они па-
даются на землю и ничего не могутъ, и
хотятъ только, чтобы чѣл.-то, тоже ниче-
го не могущая измѣнить руна, прико-
нулась къ нимъ, чтобы путемъ приносно-
венія къ матери они осознали, что они
не до конца однини, что ничего не мѣ-
няюща, свѣзъ ихъ съ нѣдрами даетъ ис-
редышку, наполняетъ новыми силами!

Путь сыновства цеизмѣніемъ, — это путь
вольно выбранной жертвы. Но онъ осу-
ществимъ только при паличіи матери, въ
безсознаніи своемъ покрывающей силу сы-
на.

Тутъ важно только знать, что въ своей
степенности они могутъ быть не равно-
нѣны. Сынъ можетъ быть въ предѣль-
ныхъ степеняхъ преображенія, въ при-
ближеніи иль святости. А мать можетъ
быть въ это время лишь темными земны-
ми нѣдрами.

И не смотря на это ихъ встрѣча неизбѣ-

жна и необходима для обоихъ. Прикос-
нувшись къ темнымъ земнымъ нѣдрамъ,
сынъ получаетъ право на свой подвигъ
и силу для него.

Никакая «носая сажень въ плечахъ» не
можетъ казаться матери чѣмъ то, чего
она не можетъ покрыть собой.

Богоматерь.

Не знаю, могъ бы кто-либдь понять
святость земли, и святость материнска-
го пути, если бы мы не имѣли его передъ
глазами въ полномъ его преображеніи.

Преображеніе и обоженіе земли, илю-
ти, матери, — это Богоматерь.

Путь Богоматери, — не Голгофа. Она
не могла даже молить, чтобы ее милюала
горькая чаша ея лути. Она могла только
принять его любовью, жалостью, неизбѣж-
ностью, обреченностю.

Это не волны страданія крестной
смерти, а заранѣе предрѣженій п не-
отвратимый обюдоострый мечъ, проход-
ящій въ сердце.

Сыновство Христа одновременно сы-
новство не только Богу, но и Богоматери.
Сыновство, преображеніе до послѣдней
полноты. И въ этомъ сыновствѣ, въ этомъ
подвигѣ жертвы не было возможности
поддѣлать мать; оберечь ее стъ обюдоостра-
го мечѣ въ сердцѣ.

Богоматерь, — Преображенія Плоть,
Святая Земля. И защищена она, и обо-
жена она, и искуплена она страданіи-
ми Сына. Для искупленія ея, — а въ ней
всѣхъ, — сїя пришелъ въ міръ. Путь сы-
новства, — путь жертвы за мать. И путь
этотъ вмѣстѣ съ тѣмъ есть путь, произно-
щій сердце матери обюдоострымъ мес-
чомъ.

Земля свята своимъ стояніемъ у креста.
Земля искуплена мечомъ, ее пропившимъ
Но земля не изъ креста. Земля не воюю
своей избираетъ путь свой, а воюю Сына,
жертвы влекома и пдеть по пути своему.

Но это все въ послѣднихъ вершинахъ
преображеній.

Человѣческое.

Въ осуществленіи материнскаго нача-
ла въ предѣловъ отдельныхъ человѣ-
ческихъ путей, а въ общемъ историческомъ
раскрытии и пути всего человѣчества,
есть та же устремленість къ послѣднимъ
предѣламъ преображенія, къ полнотѣ бы-
тия.

Человечество по сути своей сыновию и путь человеческий, — путь сыновний.

Въ предѣль, преображеному человечеству противостоять Святая Земля, изначальная мать его, влекущаяся за него крестнымъ путемъ и предстоящая его преображающей Голгофѣ.

И въ предѣль нескончаемая человеческая Голгофа заключена въ вѣчномъ утверждѣніи себя, какъ Богочеловечествъ. Въ этомъ послѣдняя степень преображенія пути человеческаго, до сліянія его съ полнотой.

Но въ каждое данное время воплощеніе въ Богочеловечество не является предѣльнымъ, всегда лишь въ становлѣніи.

Сыновству человечества сопутствуетъ материнское начало земли.

Земля какъ-бы усыновляетъ божественную ипостась сына. И Голгофу человечества, опредѣленную божественной ипостасью Богочеловечества, воспринимаетъ, какъ обюдоострый мечъ, неизбѣжность, которого отвратить нельзя.

При всей реальности понятія «человечество» оно реально неизнаваемо. При всей реальности понятія земли, она тоже не дана физическому постиганію.

Поэтому въ области постигаемыхъ реальностей надо говорить обѣ, отдѣльныхъ лицахъ, воплощающихъ въ себѣ частично или сыновний путь человечества, или материнскій путь Святой Земли. И только такъ можно познавать эти два начала.

Путь человеческаго сыновства, путь вольно избранной жертвы и искушающей смерти, сознаваемой, какъ гибель, какъ посѣдѣй предѣль, — удѣль многихъ, тѣхъ, кто пыляется подлинными отобразителями человечества.

И такъ же въ отдѣльныхъ людскихъ путяхъ отображенъ ликъ святой земли, безсильной измѣнить и отвратить что-либо, по принимающей обюдоострый мечъ.

На этихъ путяхъ люди не пшуть и вольно избираютъ жертву, а неизбѣжно предстоятъ чужой жертвѣ, не страдаютъ, а со-страдаютъ, не борются, а облегчаютъ борющихся, не побѣждаютъ, а стенаютъ отъ трудности побѣды.

Путь этотъ не крылатъ. Путь этотъ никакда будто бы и не выводитъ, потому что преображается только чужимъ преображеніемъ.

По онъ въ общемъ міростроительствѣ такъ же святъ и неизбѣженъ, какъ путь сыновний, потому что нестерпимъ быль бы сыновний путь, если бы у Голгофы

не стояло материнство, если бы не было сознанія, что Голгофа воспринимается материнствомъ, какъ мечъ, пронзающей душу.

И можно утверждать, что въ любое время и въ любыхъ степеняхъ преображенности, люди материнскаго пути опознаютъ тѣхъ, кто на путяхъ сыновнихъ.

И обратно.

Ни время, ни мѣсто, ни степень тѣжести, ни внутренняя значимость ея, — не могутъ помышлять мгновенному опознанію.

Дальнѣйшее опредѣляется только однѣмъ, — нужно ли вътъ сейчасъ, вътъ на этотъ крикъ броситься къ данному сыну данной матери, или — вѣрѣ, действительно ли истинно и неотвратимо она вскакома сейчасъ по окрестному пути даннаго сына.

Во времени.

Въ историческомъ раскрытии Богочеловечества, въ приближеніи въ состоянію, когда все будуть едино, — есть эпохи, ствящіе подъ различными знаками, какъ бы исключительно посвященны одному изъ начать, входящихъ въ едино человеческое яцо.

Часто въ чередованіи ихъ противоположной значимости они какъ бы отрицаютъ другъ друга. И истины, найденные на другихъ путяхъ, тогда объявляются ложью. Тутъ опять, утвержденіе реальности зла путемъ отрицанія истинности одного изъ путей къ человеческому преображенію.

Эпохи, стремящіяся къ утвержденію человеческихъ началъ въ постепенно преображающемся Богочеловечествѣ, часто кощунственно отрекаются отъ предицтвующихъ эпохъ, когда человеческая мысль была устремлена къ постиженію своей прічастности Богу.

А эпохи устремленныя къ Богу, какъ бы отрекаются отъ своего человеческаго естества и предаютъ его.

Надо имѣть любовь, чтобы видѣть въ предѣль преображенія святость обѣихъ естествъ.

И можетъ быть человечество въ течениіи и восхожденіи своемъ было бы разсыпано, раздроблено на части, вѣчно бы отрекалось отъ своего вчерашияго днія и этимъ самъ предавало бы себѣ злу не могло бы имѣть единаго лица и единаго пути, — если бы при всѣхъ мукахъ этихъ попытка отречься, предать, раздро-

биться и распытаться, если бы при всевременном предавании себя вольной смерти, — человеческому роду не предстояла бы Мать.

Земля не отречется от человечества и не предаст своего материства. Земля объединит разрозненный временемъ муки. Земля оправдывает и минуты исканий своихъ человеческихъ путей, и минуты когда духъ человеческий приближается къ славію съ Богомъ.

Потому что минута даже величайшаго подвига звекнть въ духѣ матери какъ воиль:

— Боже мой, Боже мой, вскаке оставилъ меня?

Родина и народъ.

Родника — родившаго — Мать — родная земля.

Народъ — народившійся, — Сынъ.

Для наст., матери, — изъ всѣхъ земель самая Земля, изъ всѣхъ матерей наша мать, Россія.

И сыновенъ путь русскаго народа по откочевію къ кей.

Надо только понять, что каждый отдельный человѣкъ можетъ быть коринами своими болѣе причастенъ русскому народу или болѣе причастъ Россіи.

Русскій народъ вольно выбралъ сыновнюю гибель свою и взошелъ на Голгофу. Можно отдельному человѣку вмѣстѣ съ нимъ восходить, на Голгофу и вмѣстѣ съ кимъ вольно избирать, крестъ свой.

Материнскій путь Россіи, страны, земли, мука не вольно избранная, а притѣживаемая. И вмѣстѣ съ ней можно отдельнымъ людямъ раздѣлить мечь Голгофскаго креста, прозывающій сердце.

Материнская мука Россіи, путь ея преображеній. И въ ней она какъ бы утверждаетъ себя, какъ исконно материнскій путь, путь по преимуществу материнскій.

Среди міра Россія, — всего болѣе земля, Святая Земля, мать, удѣль Богородицы.

Народамъ даны разные пути.

Россія же данъ материинскій путь и въ этомъ нельзѧ не видѣть конечную цѣль ея служенія.

Россія сопутствуетъ со-страдаетъ міру. Россія не вольнымъ хотѣніемъ береть, и отрекается, и вновь береть свой крестъ, а силой своего материства влекома за міромъ, за народомъ своимъ, пронзена метомъ крестной муки человечества. И

силой материства своего можетъ она покрыть сильного.

И вмѣстѣ съ тѣмъ міръ, народъ, не можетъ пощадить матери.

Должное.

Уже вѣка познается истинное имя Россіи и истинное имя я карода.

Исторически чередуются различные эпохи.

Они могутъ быть эпохами, стоящими подъ знакомъ материства. Или эпохами, стоящими подъ знакомъ сыновства.

А въ сыновствѣ, — въ пути къ родинѣ а карода, — есть всегда воялонаемое Богочеловечество.

Другими словами, соборно-единый русский народъ въ предѣлѣ своемъ можетъ быть преображенъ въ подлинное Богочеловечество.

Но эпохи дробятся и дальше. Иногда народъ со всей страстью и мукой посыпаетъ своихъ дѣтей на смерть и на гибель, въ тюрьмы и на висѣліи, для утвержденія и раскрытия полноты своего человеческаго лика.

Дерзновенность человеческаго начала опредѣляеть себя, какъ должно. Человеческая справедливость говорить о человеческомъ равенствѣ и бѣстия до смерти пропавъ рабства.

Материнство, Родина, Россія сопутствуетъ человеческому пути своего народа, благословляетъ его, и стопъ у его креста.

И путь, этотъ человеческій въ предѣлахъ преображенности святъ, не отрицаемъ, не обходимъ, какъ одинъ изъ частей присображенія Богочеловечества.

И если въ чередованіи эпохъ за такимъ поколѣніемъ идеть другое, отрицающее его, и избираетъ муки духа, очищеніе міра личной глубокостью, то въ отреченіи народа раскалывается себѣ, теряетъ едіній путь, утверждаетъ хаосъ, зло, отсутствіе цѣльности.

Въ самомъ себѣ каждый есть и сущій путь ведетъ къ полнотѣ Божества. И поэтому тутъ вопросъ только въ томъ, къ какому пути «талантливо» данное поколѣніе.

Но синтезъ всѣхъ путей, цѣльность разнородныхъ частей народа, собирание всѣхъ подвиговъ въ едіній народный подвигъ, даетъ материнство.

Родина, родившая, Святая Земля, Россія — влеклась раньше за сыновнимъ путемъ своего народа, когда опъ утверждалъ

свою человеческую свободу. Она же влечется и сейчас за нимъ, когда, отрекаясь отъ человеческой борьбы, отъ боя за свое человеческое право на равенство пна хлѣбъ, начинаетъ народъ мукой воплощать заложенную въ немъ божественную ипостась.

Въ пути матери соприкоснутся пути народа. Единой материинской мукой сольютъся въ единый ликъ дѣлъ ипостаси народа.

И вмѣстѣ съ тѣмъ только жертвой народа можетъ быть искуплена мать.

Къ этому надо только еще добавить, что въ историческомъ процессѣ эпохи, отрицающія другъ друга, конечно, не единственные.

Есть еще эпохи полноты синтеза.

Въ ионечномъ счетѣ только они опредѣляютъ степень воплощенности Богочеловечества.

И эта степень воплощенности для каждого исторического момента опредѣляется

сочетаніемъ всѣхъ творческихъ достиженій въ области человеческой, съ полнотой неподвижной божественной истины.

Да оно и не можетъ быть иначе, потому что въ Богочеловечествѣ элементъ Божественный неподвиженъ и въ приближеніи къ нему происходитъ только его раскрытие.

Человеческій же элементъ всегда творимъ, въ человеческомъ элементѣ нѣть данной заранѣе полноты, а преображеніе его идеть черезъ твореніе новыхъ цѣнностей.

Такъ оно и въ церкви: церкви вѣчно должна сочетать въ единое соборное Богочеловечество полноту неподвижной божественной истины съ текучимъ и вѣчно творимымъ началомъ человечества.

Е. Скобцова.

О ДУХЕ ВРЕМЕНИ И ПОНИМАНИИ ЕГО.

(По поводу посттёдныхъ статей Н. А. Бердяева).

Различные дары даны различнымъ людямъ. Такъ, повидимому Н. А. Бердяеву дано пытливое устремление въ глубь исторического движения, исканіе смысла и цѣли этого движения и иногда проиниціеніе и полное подъема угадываніе основоположнаго - религіознаго смысла совершающихся историческихъ событій и переломовъ. Въ своеіь замѣчательномъ наброскѣ «Новое Среднѣвѣковье» (1924 г.) Н. А. Бердяевъ съ изумлительной силой и большой убѣдительностью и яркостью старается вскрыть изрѣзаніе нового міроощущенія, нового отношенія къ жизни, нового ощущенія, охватывающаго многихъ, и многихъ, все, что за событіями повседневной и государственной жизни. За политической и культурной борьбой, за неканіями и достижениями, стоять иѣкія постѣднія величина, иѣкія основная, потустороннія силы, силы не нашего, относительнаго человѣческаго масштаба, а именно иѣчъ основное и постѣднее, что опредѣляетъ ходъ и направленіе всего движения. Тотъ міръ, болѣе глубокій и потому болѣе реальный, не отрѣзанъ окончательно отъ нашего этого міра, ноходить въ него, напрѣзаетъ его въ значительной степени, опредѣляетъ его, не лишилъ человѣка его свободы. Сознаніе величія и тайны того, что совершается, значительности даже обыденнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ сознаніе ответственности, выпадающей на нашу долю, есть свидѣтельство о большой глубинѣ, большой зрѣости, большой «метафизичности» многихъ течений нашей эпохи, потрясенной до глубины великой войной и мировыми бѣдствіями, сравнительно съ болѣе близоруко-материалистической эпохой предыдущей, увлеченной кумиромъ лишь виѣшнаго, лишь материальнаго или материалистически направленнаго преустройнія. Богъ и дьяволъ становятся какъ бы

болѣе ощутимы, чувствуются шаги Божіи въ исторіи.

Мысль Бердяена достигаетъ высокаго напряженія, языкъ его -- большого подъема и силы. Можно конечно задать, себѣ вопросъ: не идеализируетъ ли онъ елиншкому новый «духъ времени», не обобщаетъ ли онъ елиншкому, не переносить ли на весь міръ, на всю историческую эпоху тотъ тяжелымъ скорбами купленный опытъ, тотъ переломъ духовнаго, который пережили и переживаютъ многие изъ русскихъ? Но во всякомъ случаѣ эта попытка характеристики «новой» изрѣзющей эпохи интересна и значительна.

И вотъ удивительно, что человѣкъ, такъ провидящій, такъ ощущающій значеніе этихъ тенденцій нашей эпохи, огуломъ и безоговорочно отмѣтаетъ какъ разъ многихъ изъ тѣхъ, именно изъ русской среды, кто захваченъ этими вѣяніями внутреннаго духовнаго возрожденія. И странно становится, что мыслитель, повидимому, столь зоркій, когда настаетъ дѣло общаго процесса, становится одностороннимъ, не зрячимъ, когда дѣло касается иѣкоторыхъ людей, конкретныхъ явлений. Онъ видѣть одухотворяющую идею въ общемъ, отвлечено безлично взятымъ процессомъ, но не видѣть духовнаго огня, горящаго въ отдельныхъ, конкретныхъ людяхъ, болѣе того захватывающаго широкіе круги его собственныхъ соотечественниковъ. Н. А. Бердяевъ неоднократно прежде высказывалъ мысль, что одинъ изъ минусовъ русского прошлаго, по сравненію съ исторіей Запада, было отсутствіе въ Россіи института рыцарства съ его возвышеннымъ идеализмомъ. Рыцарство по существу своему есть исполненіе идеи чести, въ отличіе отъ идеи простого долга. Честь кс считается, она всецѣло, безраздѣльно отдастъ себѣ, она дѣлаетъ сверхдолжное, она не ограничиваєтъ

лишь тѣмъ, чего требуетъ государственный вѣнчаній долгъ, но даетъ больше. Рыцари должны были быть не только вѣрными вассалами своего сюзерена по защитѣ тѣхъ, кого никто не защищалъ — вдовъ и сиротъ. И вотъ теперь, когда у Россіи породилось новое рыцарство, прошедшее черезъ подвигъ добровольного служенія Родинѣ, добровольной борьбы за нее, когда уже не существовало государственного цѣлаго и государственного принужденія — теперь Н. А. Бердяевъ закрываетъ глаза на это и отмечаетъ и не хочетъ видѣть тѣхъ, кто охвачены этимъ духомъ нового рыцарского безмѣрного служенія. Я не хочу этихъ людей, я не хочу русское национальное движение односторонне идеализировать: много въ немъ, слишкомъ много человѣческаго и за наихъ суровый упрекъ, не отрицающій его по существу и вытекающій изъ любви, должно русское национальное движение быть глубоко благодарно суровому обличителю. Но Н. А. Бердяевъ просто его не понимаетъ, не понимаетъ одухотворяющей его силы. Больѣе того, Н. А. Бердяевъ находитъ терминъ, который онъ прилагаетъ ко всемъ представителямъ русского национального движения — «правые монархисты», и клеймить ихъ, какъ таковыхъ, исходя какъ будто изъ религиозныхъ оснований.

Тутъ есть даѣтъ иореки на недопустимыя ошибки.

Нельзя представителей русского национального движения въ самомъ существѣ искать характеризовать только словами: «правые монархисты». Они — монархисты и они въ значительной степени «правые», но это не есть для многихъ изъ нихъ окончательно опредѣляющее, послѣднее, основоположеное, то, изъ чего все вытекаетъ — они не только монархисты и правы. Рѣшающее есть вѣяніе нового духа — духа подвига, и это игнорируетъ Н. А. Бердяевъ.

Даѣе Н. А. Бердяевъ видѣть главную опасность «праваго движенія» въ томъ, что оно прекрѣпаетъ іерархіи цѣнностей и изъ царя и изъ родинъ, изъ национального и монархического принципа готово сдѣлать себѣ кумира. Допуская вѣолѣтніе наличіе таной опасности, долженъ сказать, что игнорированіе іерархіи цѣнностей и дѣланіе себѣ кумира не есть свойство, исключительно яричадлежащее «правымъ монархистамъ», а черта, къ сожалѣнію, общечеловѣческая, въ неменѣйшей степени свойственная и лѣвымъ и правымъ и сред-

нимъ, и революціонерамъ и либераламъ, и всемъ людямъ вообще, поскольку они абсолютизируютъ переходящія земные цѣнности, которыхъ требуютъ освященіе отъ высшаго начала. «Правые» и «монархисты» могутъ и должны быть благодарны, если имъ указываютъ на ту опасность смышенія цѣнностей абсолютныхъ стъ цѣнностями относительными, но неправильно указать, будто это смышеніе цѣнностей, это дѣланіе себѣ кумира есть черта специально свойственная «правымъ» и «монархистамъ». Рѣвъ демократы и республиканцы застрахованы отъ дѣланія себѣ кумира?

Н. А. Бердяевъ явно несправедливъ. Онъ ощущаетъ въ иѣкоторыхъ правыхъ абсолютизированіе человѣческаго и земного, подчиненіе морального и религіознаго политическому, что (свойственно не только правымъ) и онъ строитъ изъ этого и недостаточно обоснованныя, суровыя обобщенія: «Насилія, къ которымъ склонны правые монархистскія партіи, смертная казнь, тюремъ, переследованія и наложившихъ и инакомыслящихъ, носить характеръ нормативный, возводится въ законъ жизни» (Путь, № 4, 1926, стр. 180). Больѣе того, онъ готовъ монархистовъ и правыхъ ставить по существу почти на одну доску съ большевиками (они, по его мнѣнію, «обычно болѣе любятъ насилие во имя своего пониманія добра и легче относятся къ политію крови и убийству человѣка, чѣмъ большая часть другихъ неправедей, если не считать коммунистовъ» — «Путь» № 3).

Эти обобщенія производятъ впечатлѣніе предвзятости или личной антипатіи или просто партійности.

Партійность не есть само по себѣ что-нибудь абсолютно отрицательное, но несправильна и неумѣстна партійность, хотя бы и скрытая, проповѣдуемая съ религіозной точки зренія, что дѣлаютъ, можетъ быть, иѣкоторые «правые», но что несомнѣнно дѣлаетъ и Н. А. Бердяевъ.

Н. А. Бердяевъ проявляетъ, такъ сказать, отрицательную партійность и потому и недостатокъ терпимости и вдумчиваго пониманія къ новой духовной жизни — порыву подвига, национального и религіознаго, укорененнаго религіозно и освященнаго (ибо религія есть высшее — Богъ выше родины! — и она, религія, должна освящать и облагораживать и служащихъ родинѣ), охватившаго многочисленныхъ русскихъ людей, особенно многихъ изъ

нашей молодежи. Онь самъ строитъ страшнья вѣтрянныя мельницы, превращая aberраціи «праваго настроения» (можетъ быть довольно многочисленныя) въ общее правило, что многіе и многіе изъ тѣхъ, кого, онъ называетъ правыми, суть правые и националисты лишь «въ вторую очередь», ибо признаютъ именно іерархію цѣнностей, т. е. ставятъ Бога выше и своихъ правыхъ политическихъ идеаловъ и даже родины. Но не видяты они противорѣчія по существу между вѣрой въ Бога и служеніемъ родинѣ: низшее, земное, т. е. Родина, должны освящаться высшимъ, абсолютнымъ — служеніемъ Богу. Болѣе того, вѣра въ Бога требуетъ подвига любви: «наикь можешъ ты любить Бога, которого не видѣлъ, если не любишь брата, которого видиши». «По сему узнаютъ, что Вы Мои ученики, если будете имѣть любовь между собою».

Н. А. Бердяевъ, нападая жеетою и страстью не только на книгу И. А. Ильина, но и на самый духовный обликъ И. А. Ильина, нападая безъ всякихъ оговорокъ на правыхъ вообще, наикь разъ нарушаетъ заповѣдь любви, ибо осуждаетъ ие aberрацію

миѣнія, а производить судъ наикь человѣческими личностями и забываетъ предостерегающее слово — о томъ, кто снажеть брату своему: «безумный!»

Пророкъ долженъ имѣть любовь. Такая любовь была и у одного изъ глубочайшихъ и величайшихъ по духу русскихъ людей А. С. Хомякова, почему онъ и могъ, исходя изъ этой просвѣтленной пророческой любви сурово и даже беспощадно бичевать пороки своей родины. Н. А. Бердяевъ, писатель, глубоко согрѣтый духомъ христіанской свободы, глубокій христіанскій мыслитель, самъ — одна изъ крупныхъ цѣнностей современной нашей философской литературы, отъ которого мы ожидаемъ еще многихъ цѣнныхъ плодовъ его творчества, — забываетъ однако объ одномъ, и при томъ самомъ основномъ и самомъ важномъ: лишь глазамъ любви, которая проникаетъ вглубь, раскрывается истинная духовная сущность людей и явлений.

Николай Арсеньевъ.

О МОНАРХИИ.

Въ «Днієвникѣ Філософа», появившемся въ IV номерѣ «Пути», Н. А. Бердяевъ высказываетъ мнѣніе, что въ нынѣшнее время многіе утеряли способность объективно относиться къ монархіи; о ней вспоминаютъ, какъ о потерянномъ раѣ. Странно кажется идеализація рухнувшей монархіи. Какъ будто жестокій урокъ истории не понять и русское общественное мнѣніе утыкается сладкими воспоминаніями о добромъ старомъ времени, вместо того, чтобы понять, что исторія свершается во времени и потому вспять не возвращается. Какъ будто забыты многочисленные недостатки монархій. Конечно, недостатки эти кичожны по сравненію съ ужасами коммунизма, но какъ бы ничожны они ни были, иа нихъ нельзя закрывать глаза. Ихъ нужно сѣмъло обличать. Съ монархіей нельзя мириться, какъ съ наименѣшими зломъ. Нужно понять урокъ истории и искать неустраніе наиболѣе совершенную форму осуществленія человѣческаго общества. Но окончательно ли умерла монархія и правда ли, что монархисты, желая вызвать ее вновь къ жизни, обнаруживаютъ испониманіе исторіи и неспособность къ творчеству?

Врядъ ли кто станетъ утверждать, что русская монархія была совершенной; ся недостатки можно и должно обличать; но не критикой русской монархіи рѣшается вопросъ о гибности самой монархической идеи: вѣдь если идея плохо осуществлялась, то это не значитъ, что сама идея плоха. Если бы даже идея монархіи была безуокорищено выполнена, она не смогла бы осуществить на землѣ абсолютное добро; какъ всякая идея она — плодъ человѣческаго творчества, потому она не можетъ претендовать на степень цѣнности абсолютной. Чтобы определить цѣнность идеи, нужно вынуть ее изъ времени, изъ дурной безкоинечности непрестаннаго умранія. Можстъ быть потому и обозначилось

теперь «оправданіе» русскаго общественнаго мнѣнія, что ярко выявилась религіозная цѣнность монархической идеи, освобожденной отъ ся иссовершенней земной оболочки?

По мнѣнію Н. А. Бердяева, монархія имѣла религіозно-мистический смыслъ для языческаго сознанія, т. е. въ эпоху обогащенія царской власти въ Египтѣ и въ императорскомъ Римѣ. Н. А. думаетъ, что въ христіанскую эпоху монархія должна впасть въ соблазнъ Великаго Инквизитора, т. к. христіанскій царь берегъ на себѣ все бремя свободы и ответственности передъ Богомъ, оставляя народъ въ состояніи дѣтской невинности.

Языческое сознаніе еще не изжито въ христіанскую эпоху; съ великимъ трудомъ освобождается человѣкъ отъ власти кумировъ.

Человѣческій духъ, порываясь къ истицѣ въ процессѣ познанія и творчества, запирается на идеяхъ, на формахъ, въ которыхъ онъ облекается, безсильный достичь Бога; человѣческій духъ держится за созданный имъ же самимъ формы, опасаясь паденія въ хаосъ. Если бы въ неканіяхъ своихъ онь достигъ Бога, онъ не нуждался бы въ идеяхъ и былъ бы свободенъ отъ нихъ; достигнувъ истины, онь обрѣталъ бы свободу.

Всякая форма ограничиваетъ человѣческую свободу, она иастойчиво требуетъ быть познанной, преодолѣнной; если она ие будетъ пресодолѣна, она представится таинственнымъ кумиромъ, превосходящимъ по природѣ своей силу человѣческаго творчества; кумиръ этотъ будстъ виушать страхъ и требовать поклоненія себѣ.

Страннѣмъ можетъ показаться утвержданіе, что индивидуальное стремленіе человѣка стяжать истину, т. е. свободу, въ подвигѣ творчества, приводить къ созданію формъ, стѣсняющихъ свободу и могутъшихъ стать кумирами, преграждающими

доступъ къ Богу. Можно даже утверждать, что человѣческое творчество есть соицаніе Вавилонской башни, можно усомниться въ цѣнности творчества, въ его нравственной оправданности. Не потому ли человѣкъ творить, что онъ не въ силахъ нести бремя свободы и хочетъ ограничить себя, закрѣпить себя созданными формами?

Если положительно отвѣтить на этотъ вопросъ, то нужно будетъ осудить п одну изъ тѣхъ формъ, въ которую облекается человѣческій духъ въ своихъ неудачныхъ исканіяхъ истины — идею монархіи. Прѣемлемой онажется лишь непосредственная теократія. Правъ будеть Н. А. Еердяевъ, утверждающій, что царская власть есть порожденіе грѣха.

Результаты творчества плачевны; но развѣ можно требовать отъ грѣшнаго человѣчества способности достигать истину безъ подвига?

Творчество рождастся въ смутномъ ощущеніи человѣкомъ своей грѣховности, т. е. путь неудовлетворенности человѣка; человѣкъ стремится овладѣть цѣнностями, которыхъ ему недостають. Творческій процессъ, въ сущности, то же, что процессъ познавательный. И въ творчествѣ и въ познаніи человѣкъ выходитъ путь оболочки самодовольства, признаетъ существованіе вѣнчнаго міра, наскѣ бы смирился передъ вѣнчимъ міромъ; познаніе, зарождалось въ актѣ смиренія, осуществляется въ свиши субъекта съ объектомъ познанія, т. е. въ актѣ любви. Форма (объектъ), возникшая въ порывѣ человѣка къ истинѣ, т. е. къ Богу, есть умаленное отраженіе истины, требующей дальниѣшаго раскрытия. Форма, существованіе которой ионстатировано въ моментъ зарожденія акта познанія, можетъ быть принципа или отвергнута субъектомъ; любовь, познающая можетъ переродиться въ искавицтвъ. Аскетическая искавицтвъ къ міру — преодолѣніе и познаніе міра.

Форма давить на сознаніе, ограничиваетъ свободу познающаго и требуетъ преодолѣнія. Потому правы мистики, которые видятъ въ мірѣ итіегатіумъ къ Богу; міръ, созданный мыслью Бога, воплотившейся въ форму, насытъ ограничивающую, учить насы смиренію и требуя отъ насы познанія, принуждаетъ настъ къ любви.

Въ актѣ познанія должны встрѣтиться двѣ любви — любовь, заключенная въ объектѣ стяженному творчествомъ — въ формѣ, и любовь субъекта къ объекту.

Человѣкъ не можетъ познать Бога, пока

Богъ — чистый Духъ, не воплотившійся въ форму. Бось познавался постольку, по скольку Онъ самъ давалъ себя познать, по скольку Онъ синходилъ къ людямъ и воплощался.

Прсп. Манарій Египетскій, въ словѣ «О возвышеніи ума» говорить о воплощеніи: «Безпредѣльный и бесплотный, Господь по безпредѣльной благости плодотворить Себя; Великий и Присущественный, наскѣ сназаль бы иной, умаляется, чтобы прійтъ въ возможность сорастворяться съ умными Своими тварями — душами, разумѣю Святыхъ и Ангеловъ, чтобы для нихъ сдѣлалось возможнымъ пріращаться въ смертной жизни Его божества, потому что всякая тоаръ и Ангелы, и душа и демонъ по собственной своей природѣ есть тѣло».

Форма не только ограничиваетъ человѣческую свободу, не только грозить превратиться въ кумиръ и заслонить Бога; ея существованіе, какъ объекта познанія, необходимо для существованія познанія. Лишь черезъ форму человѣкъ восходитъ къ истинѣ, т. е. изъ освобожденію отъ власти грѣха. Форма — не порожденіе грѣха, а порожденіе любви.

На это можно возразить, что творчество, поридающее форму, можетъ совершаться не только во славу Божію, но и во славу діавола, т. к. можно поклоняться не только Богу, но и діаволу; оно неизмѣнно храняеть свой религіозный характеръ, хотя иконические объекты поклоненія діаметрально противоположны. Творчество во имя Божіе отличается отъ творчества во имя діавола тѣмъ, что въ первомъ случаѣ человѣкъ сознаетъ свое ничтожество до конца, смиряется до конца и любить совершилой любовью, т. е. любовью не только имѣющей Бога объектомъ своимъ, но и своимъ источникомъ; зато во второмъ случаѣ человѣческое смиреніе не доведено до конца, — оно останавливается на поклоненіи ложному богу, кумиру; любовь, не могущая преодолѣть кумира, — несовершена, не пытается отъ источника любви Божіей, бессильная достигнуть созерцанія Бога. Кумиромъ можетъ оказаться и личность самого человѣка, творящаго, но не въ самый моментъ творчества, который всегда будетъ самоотдачей, но въ моментъ конечный для данного творческаго акта.

Форма, обрѣтаемая творчествомъ во имя Божіе, имѣеть за собой бесконечную перспективу, уходящую въ вѣчность, прічастную истинѣ освобождающей; творчес-

ство же богопротивное лишено этой перспективы.

Насыщенное любовью, творчество во имя Божие кристаллизуется в форму, доступную человеку, хотя и требующую непрестанного напряжения его любви; въ подвигъ познанія благодатной формы человѣкъ восходитъ къ ионечному единству съ Богомъ. Для примѣра можно взять притчи И. Христа; оттѣ облечены въ форму простыхъ разсказовъ и въ нихъ умалеется все откровеніе о Царствѣ Небесномъ; любовь, познаніе, раскрывая ихъ смыслъ, ведетъ по пути жизни вѣчной въ абсолютную свободу.

Переходя иль непосредственному разсмотрѣнію вопроса о монархіи, можно сказать, что существуетъ два типа государственной власти, соответствующіе двумъ основнымъ типамъ формъ. Типы эти: теократійскій и идолократійскій. Въ теократіи главой государства является Богъ (см. опредѣленіе теократіи, данное Іоанномъ Флавіемъ, создателемъ этого термина *Contra Apionem*: 2, 164).

Для христіанскаго сознанія теократія государство, находящее въ икономію церкви.

Для сознанія пехристіанскаго, государство мыслится какъ самостоятельная цѣлность, въ которой властвуетъ идея, признаваемая непогрѣшімой. Законы нехристіанскаго государства — непреложны, хотя *legis non habentes naturaliter quae legis sunt faciunt*. Государство это основано на вѣрѣ въ непогрѣшімость человѣческаго творчества, на человѣческой гордынѣ и на нелюбви.

Идея самодержавной монархіи — идея теократическая. И. А. Бердяевъ видѣть религиозную неправду мистической концепціи самодержавія въ томъ, что она взваливаетъ бремя свободы и ответственности на одного человѣка, снимая это бремя съ христіанскаго народа. На самомъ дѣлѣ бремя съ народа не снимается — народъ не делегируетъ свою власть царю, не облегчаетъ его непогрѣшімостью. Народъ лишь смѣренно признаетъ свою неспособность непогрѣшімо судить мірскія дѣла, пре-ключается передъ правдой Божіей, носителемъ которой является царь, пока онъ творить волю, Божію.

Императоръ Константина, въ рѣчи, произнесенной на I-мъ Вселенскомъ Соборѣ, именуетъ себѣ «брата» епископовъ въ служеніи Богу» (*Evs. vita Const. I 3 — XII*)

Царская власть родственна власти еп-п-

скопской, покуда она сыновес творить волю Бога въ мірскихъ дѣлахъ, т. е. въ области, изъятой изъ вѣдѣнія церковной іерархіи: «епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ да не прѣмѣтъ на себя мірскихъ поисческихъ, а ила да буде изверженъ изъ священнаго чина», гласить б-ое прав. Св. Ап. Если оправдано существование въ мірѣ формъ благодатныхъ, т. е. входящихъ въ икономію церкви, то оправдано и существование власти царя, творящаго волю Божію.

Власть эта не требуетъ себѣ рабскаго подчиненія, а подчиненія сыновняго, основанаго на любви къ Богу, волю Котораго эта власть исполняетъ.

Власть эта — не лицепріпна, безстрастна. Она — тяжелый подвигъ, который прѣмѣтъ на себя царь — помазаникъ Божій, отвѣщающій въ своихъ дѣйствіяхъ народу, вѣрѣнію ему, а Богу. Власть эта творить правду Божію, а не «многомягкое человѣческое хотѣніе», она — не произвѣль вогордившагося въ своемъ пичтожествѣ человѣчества. Произвѣль творимый во имя идѣи свыше неоправданный, во имя кумира непреодолѣнаго, есть подлинное нарушеніе свободы народа; власть же творимая во имя Божіе, не нарушаетъ свободу народа, а воспитываетъ народъ, облегчаетъ ему путь къ истинѣ освобождающей.

Остальные типы государства не могутъ быть отнесены къ категоріи теократіи.

Монархія абсолютная, деспотій, где верховная власть поится лицомъ, творящимъ свою волю, признаваемую имъ непреложной истиной и потому требующей себѣ рабскаго подчиненія, — одно изъ самыхъ яркихъ проявлений богооборческой гордыни.

Государства, осуществляющія народо-правство, принкпто называть демократіями. Къ демократіи, слѣдовательно, относится и конституціонная монархія, где монархъ подчиненъ не волѣ Божіей, а волѣ народа, выражаемой парламентомъ.

На вѣрѣ въ непогрѣшімость человѣческой идеи основанъ и соціализмъ, и анархізмъ; потому и они могутъ быть отнесены къ демократіи. Вѣрѣніе было бы называть всѣ эти теченія народо-правствами, основанными на отрицаніи первороднаго грѣха и на вѣрѣ въ человѣческую непогрѣшімость, идолократіями.

Задача демократіи — создание рая на землѣ; христіанство считаетъ эту задачу невыполнимой. Демократія же берется за

ея выполнение, и думает, что выполнить ее наилучшим образом, осуществления воли народа, не понимая, что человеческое хотение многомягко, что люди вечно враждуют между собой, не обладая совершенной любовью, способной собрать их во едино стадо с единицами Пастыремъ. Демократия не признает, что действительное единство постигается лишь в любви, т. е. в Богѣ, и основывает свои действия не на выражении совершенной любви — воли Божией, какъ это дѣлаетъ царь, а на выражении любви исковерченной, на большинствѣ голосовъ многомягкого народа.

Демократія отрицає объективную Истину, т. с. Христа, и на сго мѣсто ставить кумиръ — безблагодатное государство, безгражданиес въ своихъ законахъ. Потому она борется съ Церковью активно, какъ съ организацией, имѣющей свой законъ, какъ съ государствомъ въ государствѣ.

Основанная на вѣрѣ въ испогрѣшность человеческой идеи, она исповѣдуетъ возгордившуюся личность, чуждую сознанія своей грѣховности, личность отвратившуюся отъ Бога, отъ любви; потому демократія — раздѣленіе.

Многіе синтактъ, что человеческий прогресс ведетъ къ установлению демократическихъ государствъ; если правда, что человечество ведетъ къ установлению демократическихъ государствъ, то это лишь свидѣтельствуетъ о неизмѣнномъ приближеніи конца міра: ибо въ концѣ времечъ оскудѣсть любовь.

Жестоко ошибается Розановъ, утверждая, что: «глубочайшее и, пожалуй, единственно основание демократіи написано во второй книгѣ Бытія, въ удивительныхъ словахъ, предшествующихъ созданію подруги Адама: не хорошо быть человѣку одному». Эти слова обосновываютъ не демократію, а монархію — теократію. Человѣкъ одинокъ въ своей гордѣй и перестаетъ быть одинокимъ, смиряясь и любя ближннаго своего въ Богѣ. Лишь въ Немъ достигается единение.

Среднее мѣсто между монархіей и демократіей занимаетъ аристократія. Существуетъ мнѣніе, что къ аристократіи устремляются демократія, порождающая классъ специалистовъ государственного дѣла, которыхъ и вручается власть. Постольку, поскольку эти аристократы творятъ свою волю или волю народную, т. с. служить человеческой идеѣ, а не Богу, государство ихъ не можетъ быть названо теократиче-

скимъ; оно войдетъ вмѣстѣ съ демократіей и абсолютной монархіей въ категорію идолократіи.

Вопросъ — можетъ ли группа людей служить одному Богу, а не идеѣ, ихъ объединившихъ въ группу? Если не останавливаться на группѣ аристократовъ и расширить эту группу, для большей ясности, до понятія народа, и, наконецъ, всего человечества, и положительно отвѣтить на этотъ вопросъ, то это значило бы признать возможнымъ осуществленіе непогредѣственной теократіи.

Н. А. Бердяевъ считаетъ, что непосредственная теократія осуществима и, что «царская власть есть порожденіе грѣха, результатъ искаженія народа жить въ непосредственной теократіи». Еврейскій народъ, да и вообще ни одинъ народъ, не жилъ въ непосредственной теократіи. Развѣ не необходимо, для осуществленія не погредѣственной теократіи, чтобы народъ былъ способенъ на полноту любви, пресодѣльзывающей всѣ формы, могущей обходиться безъ формъ и достигшей вѣчного созерцанія Бога?

Не будь первороднаго грѣха не было бы формы, не было бы времія, не было бы царской власти; царская власть — результатъ не искаженія народа жить въ испосредственной теократіи, а результатъ — исполненіи. Еврейскій народъ никогда не жилъ въ непосредственной теократіи — и Моисей, и судьи были властителями народа, творившими волю Божію, т. с. занимали мѣсто наследственныхъ царей, задача которыхъ — тоже творить волю Божію, а не свой произволъ и не волю народную.

Послѣ библейскаго текста, приведенного Н. А. Бердяевымъ, идеть другой текстъ, гласящій: «И отвѣчалъ Самуилъ народу: не бойтесь, грѣхъ этотъ (грѣхъ желанія имѣть царя) вами сдѣланъ, но вы не отступайте только Господу и служите Господу всѣмъ сердцемъ вашимъ и обращайтесь всѣдѣ иначеънныхъ боговъ, которые не принесутъ пользы и не избавятъ; ибо они — ильчто. Господь же не оставитъ народа Своего ради величаго именія Своего, ябо Господу угодно было избрать васъ народомъ Своимъ» (Перъ. Кн. Ц. XII: 20-22).

Самуилъ, какъ бы учить народъ правильному отношенію къ царю; народъ, служа Господу всѣмъ сердцемъ своимъ, избѣгалъ соблазна поклоненія царю, какъ идолу; (какъ разъ въ эту эпоху въ Египтѣ царь считался земнымъ богомъ).

Н. А. Бердяевъ говорить, что «аргумен-

ты взятыс пъз Библіи, не могутъ имѣть рѣшающаго значенія въ нашу эпоху». Ветхозавѣтная плоть ждала своего искупленія воплотившимся Богомъ. Потому ветхозавѣтная плоть была оправдана лишь по мѣрѣ ея причастія плоти искупленной, поскольку она уготвляла путь Искупителю. Ветхозавѣтный міръ тяготѣлъ къ землѣ, къ идоламъ, противъ которыхъ неустанно боролись пророки проповѣдью Мессіи. Многіе царіи Іудеи и Израїля ходили вслѣдъ идоловъ, дѣлая исугодное въ очахъ Господнихъ; они боялись смерти и не вѣрили, что въ Богѣ нетъ смерти. Сынъ царя Давида, Авессаломъ, воздвигъ себѣ памятникъ: «Авессаломъ еще при жизни своей взялъ и поставилъ себѣ памятникъ въ царской долинѣ; ибо сказалъ онъ: пѣть у меня сына, чтобы сохранилась память имени моего. И назвалъ памятникъ своимъ именемъ...» (Втор. Кн. Царствъ XVIII; 18).

Идея ветхозавѣтнаго царя была осуществлена въ полной мѣрѣ лишь царемъ Давидомъ, пророкомъ, своимъ пророческимъ

служеніемъ пріобщившимся Христу, искупившему плоть.

Въ Ветхомъ Завѣтѣ, какъ и въ Новомъ борются двѣ тенденціи — теократическая и идолократическая, теозисъ и безніе грѣшнаго человѣка. Для обоихъ завѣтovъ центромъ является Христосъ.

Грѣшный человѣкъ не можетъ обойтись безъ царя, безъ власти, Богомъ оправданной, какъ онъ не можетъ обойтись безъ Церкви, безъ міра, безъ формы вообще, безъ времени и смерти, черезъ которую необходимо пройти, чтобы воскреснуть.

Непосредственная теократія осуществится лишь въ горнемъ Іерусалимѣ, когда времена больше не будетъ, когда будетъ новое небо и новая земля, когда будетъ достигнуто непосредственное созерцаніе Бога и храма большие не будетъ, т. е. храмомъ будетъ Господь Богъ Вседержитель. Новый Іерусалимъ освятится славою Божію и «спасенные народы будутъ ходить во свѣтѣ его и царі земные принесутъ въ него ставу и честь свою». (Откр. XXI. 24).

Андрей Карповъ.

ДНЕВНИКЪ ФИЛОСОФА.

(О духѣ времени и монархіи)

Н. С Арсеньевъ упренаеть меня въ противорѣчіи между идеями, высказанными мною въ книгѣ «Новое средневѣковье» и монми оѣцнами существующихъ въ эмиграціи теченій. Въ дѣйствительности противорѣчіе тутъ можно увидѣть, лишь не вникнувъ достаточно въ строй идеи «Нового средневѣковья». Прежде всего непонятно, откуда заключить Н. С. Арсеньевъ, что я склоненъ отыѣтывать тѣхъ которые «захвачены вѣнчаніями внутреннеаго духовнаго возрожденія», и отожествлять «руssкое национальное движение» съ «правыми монархистами». То, что я отношу къ правымъ монархистамъ, къ нимъ и должно быть отнесенъ, и никакъ не можетъ быть отнесенъ къ русскому национальному движению и еще менѣе къ «внутреннему духовному возрожденію», признановъ котораго въ правыхъ монархистахъ, какъ теченіи (объ отдельныхъ лицахъ я не говорю), не видно. Не дай Богъ отожествить наше национальное и духовное возрожденіе съ правыми монархистами въ эмиграціи! Я всей душой съ такимъ возрожденіемъ и въ мѣру силы пытаюсь служить ему. Я очень люблю рыцарство, но очень затрудняюсь открыть рыцарскія черты въ правомъ монархическомъ теченіи. Никогда наши «правые» не защищали «вдовъ и сиротъ», они предпочитали устраивать еврейскіе погромы. Врядъ ли можно признать рыцарскими чертами ложь, клевету, злобность, пользованіе беззравственными средствами борьбы, къ которымъ первѣко прибегаютъ крайніе правые монархисты. Я не вижу въ этомъ теченіи черты духовнаго аристократизма и рыцарскаго благородства, это довольно вульгарное по своему духовному сидаду теченіе. Среди современной русской молодежи есть новыи души, выросшія на огненыхъ испытаніяхъ войны и революціи, которыхъ дѣйствительно могутъ соста-

вить ткань «новаго средневѣковья». Но «правыми монархистами» въ традиціонно-эмигрантскому смыслу этого слова эти новыи души молодежи часто бывають лишь по недоразумѣнію и недостатку сознательности, по причинамъ чисто эмоціональнымъ, и лучшая часть молодежи отходитъ отъ праваго монархизма. Сами же правые монархисты старшаго поколѣнія ничего общаго не имѣютъ съ «новымъ средневѣковьемъ». Это теченіе цѣликомъ должно быть отнесенено къ старой, кончающейся «новой исторіи», оно есть лишь су дорожная реація прогнившихъ, разложившихъ началь «новой исторіи», — легитимной абсолютной монархіи, языческаго национализма, капитализма и пр. Совсемъ не старо-средневѣковыхъ и не ново-средневѣковыхъ началь. «Новое средневѣковье» есть творческая реація противъ этихъ началь «новой исторіи» и потому во внутреннемъ смыслѣ есть революція, порожденіе новаго общества, новой жизни. Оно менѣе всего означаетъ возвратъ къ тѣмъ начальамъ, которымъ гоеподствовали до революціи, менѣе всего есть реація бытова, дворянская, собственническая, чиновничья, легитимитетическая. «Новому средневѣковью» въ моей характеристикѣ менѣе всего будетъ свойственъ легитимизмъ, какъ не будетъ свойственъ и нульть святочной частной собственности. Въ правомъ монархическомъ теченіи меня поражаетъ и даже ужасаетъ нечувствительность къ «духу времени», непониманія размѣровъ совершившагося переворота, нежеланіе сознать невозвратности прошлаго, тупой консерватизмъ въ эпоху, когда уже нечего консервировать, а нужно творить, созидать. То умонастроеніе значительной части русской эмиграціи, противъ которого я все время веду борьбу, должно быть характеризовано какъ дореволюціонное, а

не перевоюнное, и потому галиоцина-
торное, безжизненное и бесподобное. Ре-
алью, жизненно и плодотворно лишь
перевоюнное умонастроение. Право-
реставраторское течение эмиграции нахо-
дится въ тѣхъ жизненныхъ процессовъ,
которые происходятъ внутри Россіи, не
хотеть ихъ знать и понимать. И потому
оно мѣшаетъ возрожденію Россіи. Но про-
шу помнить, что въ все времена имѣю въ виду
не отдельныхъ людей, а теченіе, направле-
ніе. И вотъ нужно сказать, что это тѣснѣе,
это направление настроено подозрительно,
злобно, враждебно не только къ творчес-
кимъ процессамъ, которые происходятъ
внутри Россіи, но и къ творческимъ про-
цессамъ, которые происходятъ въ русской
заграницкой средѣ. Достаточно вспомнить
отношеніе, напоминающее настоящую
травлю, къ творческой религіозной и фи-
лософской мысли, къ христіанскому дви-
женію молодежи, къ Братству св. Софіи,
къ Богословскому Институту въ Парижѣ
и мы, др. Изъ самой же право-реаціонной
среды, которая довѣрчиво выслушиваетъ
сумасшедшій и дикий бредъ о «индіо-масон-
ствѣ») не вышло ни одной творческой мысли,
ни одного творческаго начинанія; эта среда
не выдвинула ни одной творческой инди-
видуальности. Въ этой средѣ есть «среди-
вѣковые» исключительно въ смыслѣ обску-
рантизма, варварства и диноніи, т. е. что
то похожее на процессъ вариаризации
самаго начала средиѣвовья, а не на
средиѣвовное возрожденіе. Въ наши дни
многія русскія души, т. е. выдержанія
испытаний эпохи, захвачены прежде всего
реаціей обскурантизма, реалія же по-
литическая есть уже нечто вторичное и
производное. Но съ обскурантизмомъ, съ
обскурантистскимъ пониманіемъ Правосла-
вія я хочу вести непримиримую войну.
Подъ наступлениемъ ночи «средиѣвовья»
я понимаю не обскурантизмъ, и не переходъ
отъ рационалистическаго къ мистическому
чувству жизни. Обскурантизмъ же есть
сопутствующее отрицательное явленіе. У
самаго Н. С. Арсеньева этого обскуран-

тизма я не вижу, но оно его идеализируетъ
и поддерживаетъ въ другихъ.

Основное мое разногласіе съ Н. С. Арсеньевымъ лежитъ въ другой области. Н. С. Арсеньевъ по своему настроению, эмоционально все еще просыпается въ періодъ гражданскої войны и хочетъ идеализировать и укрѣплять военную психологію этого періода. Отсюда его сентиментальное, романтическое отношеніе къ бѣлому движению и его вѣрѣ, что большевизмъ долженъ быть преодолѣнъ на этихъ путяхъ. Я же убѣждены и убѣжденъ уже очень давно, что періодъ гражданскої войны, воинской психологіи и вѣры въ преодолимость большевизма извѣтъ, путемъ какой-либо интервенціи, иначе безповоротно и что наступитъ совсѣмъ иной періодъ, къ которому совсѣмъ не примѣнны мысли и чувства Н. С. Арсеньева. Иллюзорна лишь по-
литика прежде всего ориентированная на процессы, происходящіе вънутри Россіи, т. с. принципиально не эмиграціонная политика. Пора уже съ національно-
патріотической точки зѣрѣй признать, что, если бы не была организована и укрѣплена красная армія, то Россія распалась бы окончательно и была бы разобрана иностранными державами. Въ красной арміи дѣйствовать національный институтъ
самосохраненія Россіи для лучшаго будущаго. И весь вопросъ въ ся внутреннѣй
перерожденіи. Поддерживать же интервенціонную воинскую психологію, когда никакой войны бѣлыхъ съ красными не происходитъ, иѣть для нея никакихъ реальныхъ возможностей, бесплодно и вредно. Культь тѣхъ эмоцій, которыя были
естественны въ періодъ гражданскої войны, въ этой періодъ, когда этой войны уже неѣть и когда она невозможна, падеть
къ расположению душевной интоксикаціи. Потеря
«чувствій реальности», во опредѣленію П. Жаке, есть истощеніе душевного заболѣ-
ванія, сумнѣствія. Душевная жизнь
здорова лишь въ мѣру своего соответствія
съ реальностями. Когда же она теряетъ
связь съ реальностями, она разлагается,
дѣлается болѣзнистной, образуется одер-
жимость наязчивыми идеями. Мы живемъ
въ эпоху, когда нужно утверждать
здравый и трезвый реализмъ, а не болѣзнистый и сентиментальный романтизмъ,
потерпѣвшій всякую связь съ реальной
дѣйствительностью. Между тѣмъ какъ у
лучшихъ, наиболѣе искреннихъ и чистыхъ
представителей реставраціонного направ-
ленія въ эмиграціи есть болѣзнистый ро-

*) Я, конечно, ни мало не отрицаю са-
мого факта существованія масонства и его
ниогда очень отрицательной съ религіозной
точки зренія роли (таковъ «Le Grand Orient
de France»). Но масонство есть сложная
проблема и оно требуетъ объективно науч-
ного къ себѣ отношенія. Въ русской же средѣ
сейчасъ царить зловѣщее въ этомъ отноше-
ніи невѣжество.

мантізмъ и потеря «функциї реальности». Ихъ нужно лѣчить приемами большихъ дозъ реальности. Нужно прежде всего раскрыть глаза на реальность происшедшаго переворота, на реальность жизненныхъ процессовъ послѣ этого переворота происходящихъ. Мы живемъ не въ періодъ гражданской войны силь революціонныхъ и силь дореволюціонныхъ и контръ-революціонныхъ, а въ періодъ окончания и ликвидациіи революціи, выявленія ся послѣдствій и пореволюціонной жизнепроявленіи, которая происходитъ въ русскомъ народѣ. И операться мы можетъ только на эту пореволюціонную жизненную эволюцію, на процессъ оздоровленія и созданіе внутри Россіи, въ русскомъ народѣ. Отсюда вытекаетъ совсѣмъ иная психологія, совсѣмъ иная настроеність, иная полевая установка. Настроеність и полевая установка Н. С. Арсеньева — устарѣвшая, не соотвѣтствующая реальности, лиже-романтическая. Непримиримая борьба со зломъ, антихристовыя духомъ коммунизма есть прежде всего борьба духовная и се нужно будь встн и послѣ того какъ коммунистическая власть будетъ просодолѣна и исчезнетъ. Отрава долго еще останется въ организмѣ русского народа и она опредѣляется совсѣмъ не формами политической власти. Политическая же и соціальная борьба должна быть прежде всего въ соотвѣтствіи съ реальностями и она можетъ базироваться лишь на положительныхъ процессахъ жизненного развитія. Можно отдавать должное героямъ въ бѣломъ движениі, и восторгаться этимъ геропазомъ, можно высоко цѣнить порывъ къ борьбѣ со зломъ. Но сейчасъ это не имѣть никакого отношенія къ задачамъ, которыхъ стоять передъ нами. Нельзя основывать свои надежды на томъ, что реально не существуетъ, и организовывать свою душевную жизнь въ соотвѣтствіи съ фантазіями, фанікіями и галлюцинаціями, а не реальностями. Я убѣжденъ въ томъ, что какъ безкорыстно-романтическія, такъ и корыстно-реставраторскія настроенія эмиграціи мѣшаютъ преодолѣть въ Россіи большевизмъ, мѣшаютъ эволюціонному процессу въ Россіи, задерживаютъ процессъ освобожденія, создавая пугающіе призраки реставраціи старой жизни. Мы должны быть ориентированы, какъ церковно, такъ и политически, на положительныхъ процессахъ, происходящихъ внутри Россіи, т. е. орієнтированы пореволюціонно, начинать работу

съ почвы, которая образовалась послѣ революціонного геологического переворота, а не создавать за рубежомъ дореволюціонныи фанікіи и призраки, которые отравляютъ жизнь и мѣшаютъ жизни.

Еще хотѣлось бы сказать иѣсколько словъ объ идолопоклонствѣ и любви. Человѣкъ склоненъ къ созданію идоловъ, къ абсолютизаціи и обогащенію относительныхъ и подчиненныхъ началь. Безспорно, что этимъ грѣшатъ всѣ направления — и правыя, и лѣвыя, и среднія. Но идолопоклонство тѣхъ лѣвыхъ, которые не опредѣляютъ себя христіанами и православными, я считаю менѣе отвѣтственнымъ и менѣе возмущающимъ, чѣмъ идолопоклонство тѣхъ правыхъ, которыхъ опредѣляютъ себя христіанами и православными. Лѣвыы дѣлаютъ себѣ бога изъ демократіи или соціализма, но они не престендуютъ на вѣру въ живого Бога, они не пользуются Церковью, какъ средствомъ для своихъ идолопоклонническихъ іѣлѣй. Правые сплошь и рядомъ дѣлаютъ себѣ бога изъ монархіи, изъ государства, изъ національности, изъ собственности, изъ традиціонного быта (болѣе языческаго, чѣмъ христіанскаго), чо въ то же время они пристендуютъ на вѣру въ живого Бога, въ Христа, въ Церковь. Во второмъ случаѣ ложь идолопоклонства, извращающая ієрархію іѣлѣстей, оказывается прикрытої идеей тофаниіи въ монархѣ, въ націи, въ собственности, бытѣ и пр., и потому менѣе замѣтной и болѣе опасной для религіозной жизни. Идолопоклонство для христіанина менѣе дозволено, чѣмъ для нехристіанина. Для Церкви «правыя» гораздо болѣе опасны, чѣмъ «лѣвые», — они то и готовятъ новое порабощеніе Церкви, новое извращеніе христіанства. Эта ложь и это извращеніе должны быть особенно изобличаемы. Въ заключеніи своей статьи Н. С. Арсеньевъ упрекаетъ меня въ недостаткѣ любви и спрavedливо говоритъ, что истина открывается лишь въ любви. Я не думаю, чтобы можно было измѣрить степень любви другого и сравнивать ее со своей. Этого лучше не дѣлать. Но слѣдуетъ пролить свѣтъ на постановку вопроса. Лишь любви раскрывается подлинный ликъ каждого человѣка. Но нужно ли любить тѣ идеи и тѣ направления, въ которыхъ видишь зло, ложь и неправду, чо бы познать ихъ? Если да, то я потребую отъ Н. С. Арсеньева любви къ большевизму, какъ необходимоу условію познанія его. Если же говорить въ серіозъ, то я скажу, что Н. С. Арсеньевъ

не понимает и некоторых положительныхъ сторонъ русской лѣвой интелигенціи, потому что не любитъ ея. Требование любви легко обращается противъ тѣхъ, которые его предъявляютъ. И. С. Арсеньевъ не совсѣмъ понимаетъ духъ времени и отсюда возникаетъ нашъ споръ, который впрочемъ я считаю способствующимъ выясненію вопросовъ.

Статья А. О. Карпова шире своего заглавія и затрагиваетъ основы православнаго міровоззрѣнія. Она является образцомъ романтической настроенности среди извѣстной части русской эмигрантской молодежи. романтическаго отношенія къ безвозвратно ушедшему прошлому. Испугъ передъ революціей, который все время чувствуется въ характерѣ подобнаго мышленія, приводитъ къ требованію абсолютныхъ опоръ въ жизні государства и къ потребности повсюду видѣть теофаніи, къ боязни всего измѣняющагося, и любви ко всему относительному, къ заподозриванію чисто человѣческой активности и творчества. Построеніе А. О. Карпова въ иѣсколько иной формѣ выражаетъ старую религіозно-православную концепцію самодержавной монархіи. Это построеніе у него, какъ и у его предшественниковъ, есть чистѣйшая утопія. Въ наше время утоническій характеръ религіозно-обоснованной самодержавной монархіи выявился окончательно. Самодержавная монархія, отличаемая отъ деспотіи и абсолютизма, есть такая же утопія совсѣмъ иного, абсолютнаго государственно-общественнаго строя, какъ и интегральный соціализмъ. Никогда и нигдѣ самодержавной монархіи не было, какъ то приужденъ быть признать и Л. Тихомировъ. Такъ же никогда и нигдѣ не будетъ интегрального соціализма, никогда и нигдѣ не будетъ совершенной и не подлежащей измѣненію политической и соціальной формы. Фактически въ исторіи бывали лишь абсолютные монархіи, или въ формѣ абсолютныхъ монархій деспотическихъ, на Востокѣ, въ Византіи и частью въ Россіи, или въ формѣ абсолютизма просвѣщенаго, который совсѣмъ не носилъ православнаго и религіознаго характера. Форма государства и общества принадлежитъ сферѣ относительнаго и меняющагося, а не абсолютного и незамѣннаго. Это и есть тотъ основной принципъ, изъ котораго нужно исходить при обсужденіи вопроса объ отношеніи

христіанства къ государству и соціальной жизни. Государство и общество имѣютъ свои корни въ абсолютномъ бытіи, но это не даетъ никакихъ правъ абсолютизировать ихъ относительными формами и проявлениями. Абсолютизация относительного, нежеланіе признать правъ за относительными, склонность повсюду видѣть или непосредственныя теофаніи или явленіе самого діавола и антихриста есть основной грѣхъ русского мышленія о государствѣ и обществѣ. Отсюда вытекаетъ отрицаніе чисто человѣческой активности, человѣческой ответственности въ мірскихъ дѣлахъ, въ устройкѣ человѣческаго общества. Человѣкъ призванъ судить о мірскихъ дѣлахъ, онъ призванъ не къ послушанію только, а къ строительству и творчеству. Отрицать это — значитъ впадать въ соблазнъ Великаго Иинвизитора.

А. О. Карповъ ошибочно приписываетъ міръ вѣру въ непосредственную тсократію, на исосуществимость которой онъ справедливо указываетъ. Въ дѣйствительности я склоненъ думать, что тсократическая идея есть вообще ошибочная идея, основанная на смѣшаніи двухъ порядковъ бытія, на пересеніи на духовный и божественный міръ свойствъ міра природнаго. Теократическое сознаніе есть сознаніе вѣхозавѣтное, а не новозавѣтное, и христіанская тсократія быть не можетъ. Средневѣковая, византійская и русская тсократическая идея была своеобразнымъ сочетаніемъ древнѣ-еврѣйской, вѣхозавѣтной идеи съ идеей языческой, восточной и римской монархической идеи. Въ догматическомъ сознаніи Церкви нѣтъ и быть не можетъ никакого обоснованія священнной, божественной монархіи. Тсократическая монархія принципиально не соединима съ вѣрой въ Тріединаго Бога, въ св. Троицу, въ которой Божество раскрывается не какъ власть, а какъ любовь, не какъ господство одного лица, а какъ соборность трехъ лицъ. Природа Божества не монархическая. Лишь отвлеченный монотеизмъ, отрицающій тайну Троичности, мыслить Бога монархически, какъ восточнаго деспота и рабовладѣльца. Это есть скрѣбъ магометанскій, чѣмъ христіанская идея. Она коренится въ древнемъ языческомъ Востокѣ, она восходитъ къ первобытному тотемизму. Въ тсократической и монархической идеи нѣтъ ничего специфически христіанскаго и историческія формы тсократіи и монархіи были лишь относительными формами, соотвѣтствовавшими возрасту народовъ, степени ихъ развитія

и характеру релігіозного сознання. Пере-
житки тотемистичних в'єровань, древ-
наго язическаго и ветхозавѣтнаго сознанія
остаются и въ христіанскомъ мірѣ. Но
христіанство принесло съ собой сознаніе
ограниченности и относительности госу-
дарства, принципіального отличія царства
кесаря отъ Царства Божіяго. Новое обо-
готвореніе государства, земного града,
царства кесаря мы видимъ въ коммунизмѣ,
проявлениіи антихристова духа, и комму-
низмъ тутъ наслѣдує старую теократи-
чески-монархическую идею принудитель-
ного универсализма, осуществляя лож-
ную утопію. Всѣ монархіи въ исторії,
какъ и всѣ демократіи, являются формами
человѣческаго волеизволенія и самоутвер-
жденія и въ такомъ начестѣ должны быть
оцѣниваемы. И нужно признать, что дем-
ократія есть наименѣе утопическая форма,
наименѣе абсолютная, наимѣльѣ соот-
вѣтствующая грѣховной природѣ человѣка.
Демократія не есть идеалъ, ибо по существу
своему демократія есть переходное состояніе,
она не знаетъ истины и не подчиняется себѣ ей.
Но сознательно идти мы должны не къ тео-
кратіи, не къ релігіозной монархіи, какъ и не
къ релігіозной, абсолютизированной дем-
ократіи, а къ Царству Божіему, которое не-
сомнѣнно съ формами міра сего, но путь
къ которому ложить черезъ реальную
христіанізацию общества. На пути этомъ
возможны лишь относительные формы,

возможны и относительные монархіи и
относительные республики. А. Ф. Карповъ
справедливо думаетъ, что безконечность
Божества не можетъ быть непосредственно
познаваема и нужно ограничение формы
для познанія Божества. Но именно поэтому
форма не абсолютна и не выражаетъ вну-
тренней природы Божества. Самодержавная
монархія есть менѣе всего формы,
способствующа познанію Бога, ибо Богъ
есть Св. Троица, Богъ есть Любовь, а не
самодержецъ и не монархъ. Само понятіе
самодержавія противорѣчить христіанско-
му духовному устроенію. Міръ и человѣ-
чество должны быть устроены по образу
Божественной Тройности, а не по лож-
ному образу лебесиаго имперіализма, ис-
беслаго монархизма. И когда видѣть теофа-
нію въ самодержавной монархіи, то этимъ
закрываютъ возможность подлинныхъ тео-
фаний въ человѣческомъ творчествѣ, за-
крѣпляютъ условный символизмъ и мѣша-
ютъ истинному реализму въ наступлениі
Царства Божіяго, т. е. препятствуютъ
раскрытию богочеловѣческой жизни въ
Церкви, признаютъ человѣчество въ Цер-
кви, владаютъ въ монополитѣво. Уклонъ
этотъ имѣть роковыя послѣдствія въ
нашу эпоху, онъ грозить рабствомъ Церк-
ви и рабствомъ человѣку.

Николай Бердяевъ.

КЛЕРМОНТСКИЙ СЪЕЗДЪ.

Въ концѣ юля с. г. въ небольшомъ городкѣ Clermont расположеною на залитыхъ кровью Верденскѣхъ поляхъ, состоялся мѣстный съездъ Русскаго Христіанскаго Студенческаго Движенія во Франціи. Какъ обычно, съездъ продолжался недѣлю; порядокъ и распределеніе работъ на съездѣ также были уложены въ выработанную практикой схему: рано утромъ — литургія въ сооруженіи собственными руками въ одноимѣнѣи изъ бараковъ храмъ; затѣмъ чай, двухчасовое засѣданіе, обѣдъ, три часа свободныхъ, вечернее засѣданіе и вечеринка. Но какъ всегда ни виѣшила форма работы, ни самое содержаніе ея не можетъ передать того исключительнаго духовнаго аромата, овѣянными которымъ остаются въ памяти участниковъ съезда часы и дни, проведенные ими въ совмѣстной молитвѣ и работѣ. Въ этомъ отношеніи Клермонтскій съездъ — не будучи ни перенасыщенъ по своему интеллектуальному содержанію (какъ I Аржеронъ), ни драматическимъ по своему дѣйствию (какъ II Аржеронъ) произвѣль на всѣхъ присутствующихъ исказываемое впечатлѣніе церковной радости, легкости, свободы и спокойствія. И впечатлѣніе это было тѣмъ сильнѣе, что обсуждались на съездѣ вопросы далеко не спокойнѣе, и не радостнѣе, и могущіе скорѣс запутать и устрашить, чѣмъ внести въ работу Движенія тѣтъ духъ смиренной увѣренности въ правотѣ своего дѣла, стъ которыми покидали съездъ всѣ, кто на немъ былъ.

Въ достижениѣ этого огромнаго значенія играло присутствіе трехъ Владыкъ (Митрополита Евлогія, архіепископа Владимира и епископа Веніаміна), которые приняли въ работахъ съезда самое сердечное участіе, говорили какъ съ амвона, такъ и въ собранияхъ, и сумѣли подойти къ собравшейся молодежи настолько близко (на съездѣ было на этотъ разъ очень много

позиціовъ, встрѣтившихся съ нашими іерархами въ первый разъ), что присутствіе ихъ ощущалось вѣдьма не только какъ пастырское руководство, но и какъ подлинная, непосредственная отеческая любовь и ласка: весь съездъ какъ бы слился въ одну семью. Вмѣстѣ съ Владыками очень много радостной увѣренности и спокойствія внесли присутствовавшіе на съездѣ любимые пастыри: о. Сергій Булгаковъ, о. Александъ Калашниковъ и о. Андronикъ (Елпидішкій). Три діакона: о. Левъ Липеровъ, о. Георгій Шумкинъ и о. Георгій Федоровъ завершили сонмъ клира. На съездѣ присутствовало болѣе 80 человѣкъ: изъ Парижа, Ліона и Ницзы, изъ Лондона, изъ Праги, изъ Берлина и изъ Ревеля, промѣтъ того профессора, почетные гости, руководители иружковъ, друзья движенія и др.

Клермонтскій съездъ былъ первоначально задуманъ какъ литургический; вѣдь до клады предполагалось посвятить литургіи, освѣтить ее съ исторической, мистической и богослужебной стороны. Однако — какъ всегда — въ осуществленіи своемъ съездъ оказался не тѣмъ, чѣмъ быть въ замыслѣ и предварительной разработкѣ. Жизнь только отчасти допустила обсужденіе памѣтническихъ вопросовъ, выдвинувъ другія проблемы — болѣе острѣи и неотложнѣе — какъ съ точки зренія переживаемыхъ церковныхъ событий, такъ и съ точки зренія индивидуальныхъ запросовъ участниковъ съезда. Таковыми оказались, съ одной стороны, расколъ русской церкви за рубежомъ, и отношеніе къ Движенію Архіерейскаго Собора въ Карловцахъ; а съ другой стороны, рядъ частныхъ вопросовъ по апологетикѣ, экзегетикѣ и практическому Христіанству — воловавшихъ не весь въ цѣломъ съездъ, по отдельности его членовъ. Первая тема явилась предметомъ ряда общихъ собраний и проповѣдей при-

существовавшихъ на съездѣ іерарховъ; вторая обсуждалась въ небольшихъ кружнякъ, руководимыхъ старшими участниками Движенія и посвященыхъ отдельнымъ религиознымъ проблемамъ и толкованію Св. Писания. Однако и літургические до-
клады имѣли свое мѣсто и много дали участникамъ съезда, перенося ихъ внимание изъ временныхъ и переходящихъ событий церковной жизни къ вѣчному ея стержню и основѣ.

Доклады, посвященные літургіи, было три. Епископъ Веніамінъ сдѣлалъ пространное сообщеніе о строѣ літургіи, исторически показавъ происхожденіе отдельныхъ ея частей и выдѣливъ Евхаристическій канонъ, какъ единственныйную существенную и неизмѣнную часть літургіи, вокругъ которой постепенно наростала и закрѣплялась та сложная ткань, которую мы встрѣчаемъ въ літургической въ полноту часовъ просномідіи и літургіи оглашенніяхъ.

Увлекательное изложеніе Владыки вызвало, однако, и некоторые сомнѣнія и даже споръ, относившіеся къ тому методу, которымъ должно пользоваться при изученіи богослужѣній. Переходъ изъ фактовъ исторического происхожденія того или иного богослужебнаго момента, обряда, формы, Владыка Веніамінъ разсматривалъ ихъ мистическое истолкованіе, какъ иѣній благочестивой думы, возникшей впослѣдствіи и замѣнившей ихъ первоначальную прагматическую иблесообразность; такъ напр., малый входъ былъ первоначально простымъ присесеніемъ въ храмъ священныхъ ишагъ изъ того помѣщенія, въ которомъ онъ хранились; великий входъ — присесеніемъ даровъ, которые спасиопъ принималъ и приносилъ на алтарь и т. п. И только впослѣдствіи малый входъ сталъ символомъ шествія Спасителя и проповѣдь Евангелия, а великий входъ — на вольную смерть. Возражавшіе же Владыкѣ (старшіе члены съезда вслухъ, а младшіе — про себѧ) указывали на то, что въ літургическомъ Тайнодѣйствіи не можетъ быть места исторической случайности, что сама исторія явилась здесь постепеннымъ раскрытиемъ того органическаго и цѣлостнаго единства, которое уже было дано въ певыявленной формѣ въ простѣйшей первохристіанской літургіи. Поэтому не отрицая исторіи и ея значенія, они отвергли методъ прагматического объясненія тѣхъ или иныхъ богослужебныхъ формъ и считали, что какъ отдельные исторические

моменты, такъ и всю літургію въ цѣломъ надо понимать символически — какъ едино цѣлое, въ которомъ вся части органически связаны между собою — точна зѣрнія, которая епископомъ Веніаміномъ не отрицалась какъ ложная, но признавалась произвольнымъ гипермистицизмомъ. Свое раскрытие и развитие эта точка зѣрнія получила въ двухъ до-
кладахъ: отца Сергія Булганова и И. А. Лаговскаго. И. А. Лаговскій въ краткомъ до-
кладѣ о просномідіи старался показать, какъ это предварительное тайнодѣйствіе символически содержитъ въ себѣ всю літургію и является собою образъ страданій и вольной смерти И. Хр. и искупленія человѣческаго рода; для этого до-
кладчикъ разсматривалъ просномідію параллельно и въ связи съ пѣспопѣніями Великаго Пятка, въ которыхъ эти истины находятся наиболѣе полное и развитое богослужебное выражение. Темой о. Сергія была «літургія, какъ средоточіе церковной жизни». Самымъ важнымъ въ літургіи является не та или иная форма, не значеніе и истолкованіе отдельныхъ методовъ, но то, что участуя въ літургіи, мы непосредственно предстоимъ въ ней Самому Господу, Который — прощающъ съ участниками въ Своей тайной вечерѣ, восхотѣлъ сдѣлать ее вѣчной вечерѣй и прибываетъ съ нами въ тайнодѣйствіи літургіи. Поэтому літургія не есть только воспомінаніе; она есть само общеніе съ Господомъ, Который реально присутствуетъ на престолѣ заносятся за человѣческій родъ, воскресаетъ и возвращается на небо. Тайна искупленія вновь и вновь повторяется въ каждой літургіи, вся Голгофа и болѣе того — вся Евангельская исторія имѣютъ здѣсь мѣсто, мы становимся современниками Спасителя, участниками въ Его тайной вечерѣ. Но, соединяясь съ Господомъ, мы вмѣстѣ съ тѣмъ соединяемся въ літургіи и между собою — такъ же тѣсно нераздѣльно и близко, какъ соединены въ испеченіи хлѣбъ отдельныя зерна пшеницы. Літургія есть жертва: жертва искупленія и умилостивленія. Ибо Богъ, какъ Правда, можетъ простить грѣшника, но не грѣхъ; но какъ Любовь Онь пріемлетъ жертву вольныхъ страданій Своего Сына, Который совлекается Своей вѣчности! пріемлетъ зракъ раба, чтобы, пребывая съ нами во времени, возвести насъ къ вѣчности и спасти насъ Своей пречистой Кровью, пролитой за насъ и завѣщанной намъ въ таинствѣ Евхаристіи. Но жертва искупленія

и есть въ то же время и жертва благодаренія. Благодаренія за то, что Господь воззвалъ насъ изъ небытія, за то, что Онъ почтилъ насъ Своимъ образомъ и подобіемъ, за то, что онъ пролилъ за насъ Свою кровь, за то, что Онъ завѣщалъ намъ это страшное и спасительное таинство, за то, что вручивъ намъ свою Плоть и Кровь, онъ склонилъ насъ Своими — не рабами, но друзьями и братьями.. Поэтому участіе въ літургіи, причащеніе Св. Дарами есть самое полное, самое высшее, самое значительное, что вообще возможно для насъ на землѣ: въ немъ мы соединяемся съ Господомъ. И если есть возможность, то надо подходить къ св. Чаѣ возможно чаще, возгрѣвая въ себѣ любовь и блюда, чтобы «совершать святыню въ страхѣ» и не погрѣшать тѣмъ легкомысленныемъ отношеніемъ къ таинству, вслѣдствіе которого оно можетъ стать въ судьѣ или во осужденіе даже болѣе того, надо помнить, что літургія есть вѣнецъ жизни, которая вся докопца служитъ подготовленіемъ итъ ея предложеніемъ. А такая близость Храма и отрѣзанія его Божіяго мѣра, такая вѣхъхрамовая літургія возможна только при томъ условіи, если мы постоянноносимъ въ себѣ память о Господѣ и живемъ во Христѣ, выполнилъ его завѣты и печерная для этого силы пъ общепіи съ Нимъ.

Глубокое волненіе, пережатое во время этого доклада всей аудиторіей, было въ проникновенныхъ и сердечныхъ словахъ высказано Владыкой Митрополитомъ Евлогіемъ, благодарившимъ отца Сергія за его полныі силы и глубины мысли чувства доклада.

По словамъ многихъ участниковъ съѣзда доклады е. Венiamына и о. Сергія заставили ихъ болѣе глубоко и внимательно отнести къ літургіи. Но это отношеніе не ограничивалось теоріей и мыслью. Служба происходила каждый день и весь съѣздъ справедливо былъ названъ «Богомольемъ». Въ послѣдній день почти все участники съѣзда исповѣдывались и причастились Св. Тайнѣ. День этотъ былъ означенованъ еще однимъ радостнымъ событиемъ въ жизни Движенія. Одинъ изъ старыхъ его друзей и участниковъ — Александръ Винторовичъ Ельчаниновъ (живущій въ Ницѣ и работающій въ мѣстномъ кружкѣ) былъ рукоположекъ во діакона, съ тѣмъ, чтобы вернуться къ себѣ уже въ санѣ іероя. Въ обращенномъ къ нему словѣ Владыка Митрополитъ сказалъ, что въ этомъ рукоположеніи мы принесли въ даръ Богу

лучшее, что имѣли и выразилъ пожеланіе, чтобы дальнѣйшіе съѣзды приводили къ служенію алтарю своихъ членовъ, естественно являющихся руководителями и пастырями, группирующейся около нихъ молодежи.

Второй темой, захватившей съѣздъ и получившей на немъ широкое и всестороннее освѣщеніе, было разногласіе Митрополита Евлогія съ архіерейскимъ соборомъ и постановленіе, вынесенное этимъ послѣднимъ относительно Движенія и дружественныхъ ему иностранныхъ организацій. Въ отвѣтъ на сыновнѣе привѣтствіе Движенія и просьбу о благословеніи и духовномъ руководствѣ, Соборъ одобрилъ только кружки, которые официально именуютъ себя православными и находятся подъ руководствомъ іерархіи, что же касается Христіанскаго Союза Молодыхъ Людей (У. М. С. А.) и Всемірной Христіанской Студенческой Федерации (W. C. S. F.), столь много помогавшіхъ не только студенческому Движенію, но и Православной Церкви, то соборъ призналъ ихъ явно маонистскими и антихристіанскими и тѣмъ самымъ осудилъ всякое сотрудничество и близость съ ними. Естественно, что подобное постановленіе не могло не противорѣчить союзнику Движенію и участникамъ Движенія, которое по существу своему является миссионерскимъ, включаетъ въ себѣ много молодежи чуждой положительной религіи и только интересующейся духовными вопросами, и поэтому никакъ не можетъ признать себя формально подчиненнымъ іерархіи (чего не хотятъ и многие, близко стоящіе къ Движенію, іерархи); однако, вопросъ этотъ не предполагался на обсужденію въ той полнотѣ, въ которой былъ поставленъ; тѣмъ болѣе организаторы съѣзда воздерживались отъ сужденій объ архипастырскихъ несогласіяхъ — какъ о вопросѣ неумѣстнѣмъ въ собраниіи молодежи. Однако сами архипастыри взглянули на дѣло иначе и видя искренность собравшихся и ихъ недоумѣнія по поводу происходившаго, сочли возможнымъ обстоятельно раскрыть картину происходящаго, призывалъ молодежь не соблазняться церковными нестроеніями, не терять мужества и вѣры, по смиренно и молитвенно продолжать свое дѣло, провѣряя свою совѣсть завѣтами Спасителя и совѣтами своего духовнаго отца. Мы же будемъ передавать здѣсь содержаніе всѣхъ проповѣдей и рѣчей на эту тему Владыки Митрополита, Архіепископа Владимира, епіскопа Вен-

їаміна, о. Сергія Булгакова и проф. А. В. Карташева. Отмѣтимъ только что вопросъ быть взяты и поставлены въ большей глубинѣ и полнотѣ, чѣмъ какъ случайное и незначительное событие, гаюбъмъ онъ является по мнѣнію Митрополита Антонія. Передъ участниками съѣзда отчетливо развернулись двѣ концепціи Церкви: связанныя съ традиционными формами государственного устройства и политического быта и несущая по этому на себѣ грѣха прошлого; и возрожденная нашей землѣй Церковь, свободная отъ какихъ бы то не было искородныхъ вліяній и стремящаяся осуществлять инициативно религиозныя задачи. Все это было поиздано исторически, освѣщено национальными спрашами и въ конкретныхъ формахъ разсказано Владыкой Митрополитомъ, который сумѣлъ не только вгнушать своей молодой паствѣ спо-
кійствіе и тантъ, не болѣе того — любовь и уваженіе къ противной сторонѣ — что и было засвидѣтельствовано привѣтствіемъ, посланнымъ съѣздомъ Митрополиту Антонію. Бесѣды, посвященные этой темѣ, изобиловали силыными неожиданными минутами: когда, напр., раздался громкій молодой голосъ изъ Россіи о томъ, что «тамъ всѣ считаютъ главою заграничной Церкви Митрополита Евлогія и что вѣсть о томъ, что здѣсь не хотятъ его признавать и откальваются отъ него, разорвѣтъ сердце вѣрующіхъ — въ Россіи».... когда епископъ Веніамінъ послѣ горячей рѣчи о томъ, что надо искать только для Бога, почитая все осталное искаженнымъ и не существеннымъ — напомнилъ всѣмъ о томъ, что полностью этотъ вопросъ былъ решенъ только невинными страдальцами за вѣру на нашей Родинѣ и что равняться мы должны во всякомъ случаѣ на Москву и ея Церковь, а не по зарубежнымъ обединеніямъ; когда архіепископъ Владимиръ вскрылъ подлинную сущность клеветы, распространяющейся о Движеніи и вводящей въ заблужденіе отдельныхъ іерарховъ, сказавъ, что эти сѣти плетутся тѣмъ, кому неизвестно само имя Христово и противно, чтобы русская молодежь собиралась для святого дѣла; когда Г. Г. Кульманъ въ проникновенной рѣчи говорилъ о желаніи не только получать отъ Православной Церкви ея безгѣнныя сокровища, но и нести вѣсть съ ней ея крестъ, тяготы и болѣзни. Его вѣра въ то, что «настроенія и борьба нашихъ дней послужатъ къ вѣнчаніи славы Церкви и выявятъ Ея истинный ликъ — не не могла не воодушевить всего собрания и

Митрополитъ Евлогій благодарили его за все то, что сдѣлала и продолжаетъ дѣлать для Православной Церкви У. М. С. А.

Надо всѣмъ этими рѣчами царить удивительный духъ спокойствія и мира — и то что собравшаяся молодежь сумѣла сохранить спокойствіе и внутреннюю свободу въ тѣхъ воросахъ, которые возбуждаютъ страсти и въ болѣе зрѣлыхъ людяхъ — воочию свидѣтельствовало о зрѣлости Движенія, оправдывавшаго то довѣріе и откровенность, которыми почтили его архіпастырь.

Третьей темой съѣзда была библейская и апологетическая работа, произведшаяся въ отдельныхъ кружкахъ, на которые съѣздъ былъ разбитъ съ первого дня. Кружки занялись слѣдующими вопросами: Переживаніями во времія Богослуженія (подъ руководствомъ епископа Веніаміна); установлѣніями Евхаристія по Евангелію (подъ руководствомъ о. діакона Л. Н. Липеровскаго); проповѣдью (подъ рук. о. діакона Г. Н. Шумкіна); символізмомъ Евангельскихъ прічтъ (подъ рук. Л. А. Зиндерса) и отдельными вопросами апологетики (о злѣ и страданіи, о чудѣ, теософіи и т. п. подъ руководствомъ Н. А. Бердяева). Работа въ кружкахъ шла болѣе интимно и просто, чѣмъ въ общихъ собранихъ; не-принужденные вопросы со стороны участниковъ, ихъ собственная мѣркія и высказыванія — все это вносило то оживленіе въ работу и близость другъ къ другу ся участниковъ, которые много способствовали общему успѣху съѣзда.

Какъ всегда съѣздъ изобиловалъ разносторонней и интересной информацией съ мѣстъ. Передавать ея содержаніе было бы неизглосообразно, какъ велѣдѣствіе грамоздности этого материала, таісь и въ виду его тенучести и чисто временнаго значенія. Однако уже одно перечисленіе докладовъ на эту тему должно дать понятіе о томъ территориальномъ размахѣ, которое принимаетъ Движеніе, о сложности и многообразіи тѣхъ элементовъ, кот. оно въ себѣ включаетъ. Отъ Франціи говорили: С. М. Зернова — Святоотческій кружокъ въ Парижѣ; Н. И. Яремченко — кружокъ изучающій Апостольскія Дѣянія (Париж); Н. М. Феодоровъ — кружокъ житій святыхъ, организованный Братствомъ во имя Св. Троицы (Париж); Г. М. Тяжелікова Кружокъ 1-го Посл. въ Кори; Финамъ (Париж); П. Н. Евдокимовъ — апологетический кружокъ при Богословскомъ Институтѣ; А. В. Морозовъ — финансъ Движенія во Франціи, отчетъ за истекшій годъ и

планъ работы для будущаго; М. В. Малининъ — объединенный комитетъ Парижскаго Движенія; К. С. Сѣрикова — отдѣль Парижскаго Движенія, работающій въ ближайшемъ сотрудничествѣ съ Краснымъ Крестомъ (объ этомъ съ большой благожелательностью говорила завѣдующая Кр. Крестомъ Ал. Вл. Романова); М. М. Зернова — о Парижскомъ отдѣленіи Ератства Св. Серафима; М. В. Лаврова — о братствѣ во имя Св. Троицы; Г. И. Яворскій — Піонерскій кружокъ; О. А. Наумова — Ниццкій кружокъ; Л. М. Лунинъ — работа съ дѣтьми въ Брюсселѣ, цѣлью которой является создание дружинъ русскихъ мальчиковъ, въ которой бы они воспитывались въ духѣ Православной Церкви и любви къ Родинѣ (идетъ оперированія снаутизма); Ю. Н. Маклаковъ — церковная жизнь молодежи въ Майнцѣ; Л. П. Бабичъ — берлинскіе кружки; И. А. Лаговскій — Пражскій кружокъ; Н. А. Эксердорфъ — Бѣлградскій кружокъ; недавно прѣѣхавшая изъ Россіи — о церковной жизни тамъ, о настроенияхъ молодежи, о противорелигіозной пропагандѣ и о геронческой борьбѣ молодежи за вѣру; Н. М. Зерновъ — объ издательскомъ дѣлѣ и о Европейскѣ Движенія; о. Л. Липеровскій — о мѣстномъ съѣздаѣ Движенія въ Чехіи; И. Э. Юнгъ о конференціи Англійскаго Движенія, па

которомъ она была представительницей Россіи и наконецъ Архіепископъ Владимира сдѣлалъ неожиданное и радостное сообщеніе о томъ, какъ принялъ съѣздъ та земля, на которой онъ собрался, молился и работалъ. Владыка случайно встрѣтился съ католическимъ священникомъ Клермонтскаго церкви, который, узнавъ въ немъ православнаго іерарха, оказалъ ему знаки высшаго почета, просилъ принять въ даръ для нашего походнаго храма свѣчи его собственнаго изготавленія, постыли нашу вечерю и вручилъ Владыкѣ сумму денесъ «на русскихъ бѣженцевъ». Это теплое отношение мѣстныхъ людей не ограничилось этимъ: крестьяне приходили въ нашъ храмъ, приносили цветы, просили помнить своихъ усопшихъ. И это сердечное отношение окружающихъ людей усилило то впечатлѣніе пребыванія на Родинѣ, которое создавалось и деревянными храмами, напоминающими русскую церковь, и участіемъ Владыкѣ несущихъ на себѣ не только духъ, но и образъ Святой Руси и обсужденіемъ близкихъ сердцу вопросовъ, и которое съ необычайной силой охватываетъ душу каждый разъ, когда въ работѣ и въ молитвѣ чувствуешь себя живущимъ въ своей небесной Родинѣ — въ Церкви.

Л. Зандеръ.

БЬЕРВИЛЬСКИЙ СЪЕЗДЪ.

Годичный общій съездъ Русскаго Христіанскаго Студенческаго Движенія за рубежомъ въ четвертый разъ собралъ вокругъ себя все Движеніе, всѣ кружки. Однано среди старыхъ сотрудниковъ и друзей появились новыя лица: въ первый разъ на съездѣ присутствовали представители Польши, Латвіи и Эстоніи, — странъ, въ которыхъ, вслѣдствіе обилия тамъ русскаго населения — работѣ Движенія можетъ предстоять значительное распространеніе. Какъ всегда, съездъ былъ устроенъ вдали отъ городской суеты, въ замкѣ, окруженному большими паркомъ. Какъ всегда, кроме представителей кружковъ, въ съезде присутствовали старшіе друзья и руководители Движенія — любимые настыры и профессора. И какъ всегда, заботой съезда было созданіе своего храма, подъ сѣнью котораго и происходили засѣданія, некоторые въ этомъ году отличались особой напряженностью и даже страстью. Причины этому находились въ Движеніи; ибо призракъ раскола, тяготѣющій надъ заграницей русской Церкви, ставить трудныя и отвѣтственныя задачи передъ сознаніемъ наихдаго православнаго человѣка; тѣмъ болѣе возникаютъ онѣ передъ Движеніемъ, объединяющимъ собою людей разныхъ направлений, живущихъ въ обѣихъ зарубежныхъ метрополіяхъ. Однано трудность эта на самомъ дѣлѣ еще глубже, чѣмъ бы это могло слѣдовать изъ каноническихъ нестроеній момента.

Разные національные стили, различныя духовныя устремленія, — которыми такъ богато Православіе, сочетаются въ Движеніи въ извѣстное высшее единство, которое можетъ быть цѣннымъ только въ томъ случаѣ, если не будетъ номпромиссомъ, если никто не будетъ принуждѣнъ отказываться отъ того, что является наиболѣе значительнымъ его церковной совѣсти. Но различія

эти часто бываютъ столь сильны, что психологическая стихія захлестываетъ часто церковную и люди готовы разойтись изъ за несогласія въ частностихъ, забывая о томъ, что объединяетъ ихъ высшій принципъ — Церковь.

Въ Клермонѣ эта трудность была преодолѣна; но тамъ съездѣ было мѣстнаго и не включалъ въ себя столь большого разнообразія и опредѣленнаго расхожденія взглядовъ, наикое имѣло мѣсто въ болѣе общемъ и полно представлѣнномъ Бъєрвильѣ. Совершенно очевидно, что если бы работа съезда не была принципіально религіозной, не осѣнялась бы храмомъ, не сопровождалась бы молитвой — соглашеніе было бы невозможно. Основное расхожденіе сквозило въсюду, находя для себя все новые и новые предлоги: и въ вопросѣ объ расколѣ (который на съездѣ не обсуждался, но все время чувствовался) и отношеніи къ іерархіи, и въ вопросахъ о наименованіи Движенія, о его дальнѣйшей дѣятельности, его печатномъ органѣ и т. д.

И все же соглашеніе было достигнуто. Не путемъ компромиссовъ, голосованій или предубѣждений: это бы не имѣло въ религіозной работѣ никакой цѣны; по путемъ довѣрія другъ къ другу, путемъ любви къ общему дѣлу, путемъ вкорененія себя въ болѣе глубокіе церковные слои, чѣмъ личные устремленія и взгляды, путемъ вѣры, что всѣ эти различія суть выраженія многообразія окраинной ревности къ единому Православію. Въ этомъ преодолѣніи себя и своихъ психологическихъ устремленій и настроекъ участники съезда поняли, что если каждый изъ нихъ говорить про «наше Движеніе», то это означаетъ совсѣмъ не то, что Движеніе принадлежитъ имъ, но что они принадлежать Движенію. И въ этомъ отношеніи можно сказать, что Бъєрвильскій съездъ въ какомъ то смыслѣ выявилъ новый

взрастъ, новую эпоху въ жизни Движеній. До сихъ поръ въ писхологіи кружковъ моментъ лояльный игралъ настолько большую роль, что весь характеръ Движеній можно было устроено изъзвѣтъ удѣльно-вѣчевымъ; теперь же Движеніе подошло къ своей «Москвѣ» — къ чувству общихъ задачъ и интересовъ, къ сознанію своего единства и цѣльности, къ стремлению къ болѣе дѣловой и трезвой выработкѣ тѣхъ путей, которые — не стѣснія индивидуальныхъ особенностей каждого — все же были бы пригодными и спасительными для насъ. Въ соотвѣтствіи съ атіемъ и съѣзду въ Бѣрвилль посилъ характеръ иерархіи болѣе дѣловой и рабочій, чѣмъ предыдущіе съѣзы — общіе и въ особенности — мѣстные. На немъ было поставленъ и разрѣшенъ цѣлый рядъ вопросовъ какъ общаго, такъ и практическаго содержанія и принять рядъ рѣшений относительно будущаго плана работы Движенія. Первымъ изъ таинъ вопросовъ былъ вопросъ о методѣ занятій въ Православныхъ Библейскихъ Кружкахъ. Послѣдніе всегда были численію господствующей формой Движенія; однако методы ихъ работы отличались большой неопределенностью и вызывали многочисленныя сомнѣнія. Послѣдній сводились къ тому, что групповое чтеніе и изученіе Евангелія не практиковалось въ церковной жизни послѣднія времена (въ отличіе отъ древности, когда изученіе Св. Писанія мірянами было распространено гораздо шире) и какъ форма, переягталъ отъ инославныхъ Движеній, легко можно уклониться въ сторону протестантской свободы въ истолкованіи Евангельскихъ текстовъ. Съ этой точки зреінія библейскимъ кружкомъ все время приходилось претерпѣвать иакъ витишия и нападки и подозрѣнія, такъ и дѣйствительныя трудности въ разрѣшеніи тѣхъ или иныхъ вопросовъ. Однако — благословеніе атой работы іерархами и горячая вѣра ея участниковъ въ то, что Евангеліе можетъ быть предметомъ и православнаго изученія и что Библейскій кружокъ не является монопольной собственностью протестантізма — а также въ феактиности, съ которой Библейскіе кружки привлекаютъ къ Церкви все новыя и новые люди — заставляли руководителей этихъ кружковъ искать тѣхъ методовъ и путей, которые позволили бы говорить о созданіи типа Православнаго Библейскаго кружка. Итогъ этой работѣ былъ подведенъ на

Бѣрвильскомъ съѣзде, на которомъ докладчиками по этому вопросу выступили проф. С. С. Безобразова (идеологическая сторона) и Ю. П. Степановъ (опыт трехлѣтней работы). Первый докладчикъ сначала остановился на тѣхъ ложныхъ путяхъ, по которымъ можетъ устремляться отклоняющееся отъ Церкви изученіе Евангелія: «протестантская» свободы, полагающія критеріемъ истинности толкованія исключительно глубины индивидуальной совѣсти каждого и вслѣдствіе этого неизбѣжно граничащая и иероходащая въ полный произволъ; и «католическая» обязательность пониманія Писанія, какъ она проявляется въ постъвіаленіяхъ Папской комиссіи *de re Biblics*. Въ отличіе отъ этого, православный путь — не знаа никакого формального критерія — долженъ оставляться въ всей полнотѣ церковнаго преданія, неизбѣжно установлена Церковью священныи ианонъ Новаго Завѣта (27 книга), освященъ текстъ, въ существенномъ единий, но допускающей и разночтенія; указаны Писатели отдельныхъ юнгъ. Такова исходная точка. Въ осталъномъ познаніе Преданія — свободное и смиренное — есть задача православнаго толкователя, живущаго въ Церкви и черпающаго изъ сокровищницъ Церкви. Самый надежный путь — особеніо для молодежи — есть пристальное изученіе св. Отцовъ, толкующихъ Св. Писаніе.

Второй докладчикъ, основываясь на опыте кружковъ, показалъ, что основнымъ свойствомъ православнаго подхода къ Евангелію должно быть молитвенное и благоговѣйное настроение участниковъ кружка. Тогда Евангеліе воспринимается не какъ писаный текстъ, но какъ живая вѣчнаа Истина, тогда и святоотеческія толкованія предлежатъ не какъ «комментаріи», а иакъ руководство близкаго, мудраго и любимаго отца и учителя. Послѣ продолжительной бесѣды на эту тему съѣзду «призвать высокую цѣнность изученія слова Божія въ кружкахъ въ свѣтъ ученія Православной Церкви и высказать желательной связь ируководителей съ пастырями Церкви и выразить надежду, что такой типъ Православныхъ Библейскихъ кружковъ будетъ раскрываться и совершенствоваться ио благу Церкви».

Другимъ существеннымъ вопросомъ, требовавшимъ разрѣшенія въ жизни Движенія была проблема Братства. Прошло-годній съѣзду въ Хоповѣ подъ вліяніемъ

стремлениі придать кружкамъ и ихъ работы строго церковную форму, высказался въ томъ смыслѣ, что Братство пытается высшей формой и коичной цѣлью существования кружка. Однако такая точка зреиніі многими кружками не раздѣлялась и вслѣдствій этого въ Движеніи возникла нѣкоторая оппозиція и едва ли не отрицательное отношеніе къ самой формѣ Братской работы. Съ другой стороны и идеология Братства, какъ мірянской цеционовской организаціи, пытается далеко не разработанной и требуетъ всестороннаго продумыванія и жизненной проверки. Вслѣдствіе этого доклады представителей двухъ Братствъ, входящихъ въ Движеніе: св. Живоначальной Троицы и Св. Серафима должны были раздѣлить двойную задачу: подынуть разработку вопроса о природѣ Братства вообще и внести съѣтъ въ проблему отношенія Братства къ Движенію. Докладчицю Парижского Братства св. Троицы была В. А. Зандеръ. Рассказавъ вѣратцѣ исторію происходенія Братства и его жизни и дѣятельности, она указала, на то, что трудности вояроса возникаютъ отъ смысlenій тѣхъ двухъ задачъ, которыхъ Братства преслѣдуютъ и тѣхъ двухъ точекъ зреиніі, подъ которыми слѣдуетъ разматривать взаимоотношенія Братства и Движенія и которыи обыкновенію смышаютъ. Братство, какъ формально-церковная форма, естественно имѣть такіе задачи и цѣли, которыхъ не могутъ себѣ ставить группы, не свидѣвшія каноническими подчищеніемъ и формально закрѣпленной связью съ іерархіей. Но съ другой стороны братская работа не должна непремѣнно ограничиваться этими специфическими задачами и можетъ въ большей своей части вполнѣ совпадать съ работой кружковъ, участвующихъ въ Движеніи на общемъ основаніи. Выспялъ отношеніи Братства ко всему Движенію и принципіальное участіе его въ немъ, необходимо всегда имѣть въ виду два измѣренія или два плана, въ которыхъ ихъ отношенія и слѣдуетъ разматривать. Съ точки зреинія духовной жизни и дѣятельности между Братствами и кружками никакой разницы нѣть: и тѣ и другіе могутъ себѣ ставить одни цѣли, работать одними методами, достигать того или иного духовнаго возраста. Но съ точки зреинія канонической и организационно-правовой Братство всегда отличается отъ кружка своей церковной связью и закрѣпленностью — также же канъ кружокъ отличается отъ братства

своей большей пластичностью и гибкостью. Вслѣдствіе этого говорить о церковности Братства, противополагая его кружку, можно только въ разрѣзѣ формального, канонического разсмотрѣнія. Но существу же кружокъ можетъ быть и духовнѣе и напряженѣе и въ этомъ смыслѣ церковнѣе Братства, которое можетъ быть бѣднымъ, нищимъ, духовно ущербленнымъ; однако и въ послѣднемъ случаѣ оно не теряетъ своей церковной формы, которая въ такомъ случаѣ только отыгчаетъ и увеличиваетъ его внутреннее совершенство. Этотъ докладъ, повидимому, достигъ своей цѣли, ибо высказывавшіе постѣ него противники «Братской работы» заявили, что изложеніе точка зреинія примирить ихъ съ идеей Братства, и что, оставшись на своей теоретической точкѣ зреиніі, они считаютъ прежній недоразумѣніи исчерпанными.

Докладъ представителя Бѣлградскаго Братства имени Св. Серафима, И. С. Лопухина, почти не касался проблемы Братства и былъ всецѣло посвященъ Движенію, какъ формѣ церковной работы, въ которой докладчики видѣли глубокіе коренныи недостатки. По мнѣнію докладчика, цѣлью Движенія должны были пріывать молодежи къ Церкви и организация сп для церковной работы. Но эта работа необходимо должна быть руководствомъ тѣми, кто является «блестителемъ Церкви», Епѡнаждами, Еп. іерархами; вслѣдствіе этого Движеніе должно въ кориѣ пересмотрѣть свое отношеніе къ іерархіи и та личиши близость и фактическое духовное руководство, которыи имѣли мѣсто до сихъ поръ, должны быть замѣнены письмо выраженнымъ и формальнымъ подчиненіемъ церковной власти, безъ отвѣтственаго руководства которой вообще невозможна никакая церковная работа. Однако здѣсь встрѣчается большая трудность, связанныя съ раздѣлениемъ зарубежной Церкви на двѣ метрополии и несогласіемъ Митрополита Евлогія съ церковнымъ соборомъ. Вслѣдствіе этого П. С. Лопухинъ, — стремясь все же осуществить проводимую изъ мысли о принципіальномъ подчиненіи Движенію іерархіи — предлагалъ встать на точку зреинія фактическаго и моральнаго значенія собора и подчиненія Движенія въ цѣломъ — той церковной власти, въ предѣлахъ юрисдикціи которой находится центральный органъ Движенія, предоставивъ отдельнымъ епископамъ руководить кружками, находящимися въ ихъ епар-

хіяхъ. Эта схема не мыслилась докладчикомъ какъ юридическая и вѣщная; онъ полагалъ, что руководство іерархіи само собой вытекаетъ изъ того православнаго устроенія души и смиренаго подчиненія своей воли голосу епископовъ, недостатокъ коего представлялся ему основной болѣзнью Движеній; поэтому онъ убѣжденно звалъ сѣѣдъ къ принципіальному пересмотру самыхъ основъ Движенія, къ иной установкѣ души — по его мнѣнію, болѣе православной, смиренной, свѣтлой и радостной. Въ такомъ-случаѣ должны облегчиться не только задачи Движеній, но и само оно можетъ послужить залѣчиванію ранъ на церковномъ тѣлѣ. Съ этой основной реформой должно быть связано и измѣненіе названія Движеній. Нельзя звать людей къ Православію, боясь назвать православными. Нельзя давать неопределенный и уклончивый отвѣтъ о своемъ исповѣданіи на тотъ вопросъ, который накъ бы поставилъ Движенію соборъ, благословивъ только тѣ ируки, которые называютъ себя православными и находятся подъ непосредственнымъ руководствомъ владыкъ. Для того, чтобы получить благословеніе хранителіи Православія, который на самомъ дѣлѣ пытается не тѣмъ благожелательнымъ и добрымъ старцемъ, которого Движеніе ожидало увидѣть, но суровымъ и сдержаннѣмъ отшельникомъ — надо, чтобы Движеніе дѣйствительно стало православнымъ, измѣнилось внутренно, получило иную структуру, нѣмъ было свое названіе и псионично опредѣлило бы свое церковное устроеніе и работу.

Этотъ докладъ представителя Бѣлградскаго Братства вызвалъ очень горячій и продолжительный преній — отчасти по самой сущности поставленныхъ вопросовъ, отчасти по поводу тѣхъ или иныхъ конкретныхъ выводовъ.

Н. А. Бердневъ указалъ на то, что требование формального подчиненія Движенія іерархіи и приданія ему церковно-официальной формы имѣютъ своей причиной привычку русскихъ людей работать въ области церковной исключительно по определеннымъ и одобреннымъ властю шаблонамъ. Отъ этой болезни новыхъ творческихъ формъ надо овѣбодиться. Движеніе само по себѣ есть новое творческое явленіе, не имѣющее precedentовъ, и поэтому понятно, что жизнь его не вѣмѣается ни въ какихъ бы то ни было традиціонныхъ формахъ. Что же находитъ церковнаго характера Движенія

нія, то здѣсь необходимо различать два понятія Церкви: Церковь невидимую, какъ мистическое тѣло Христово, обнимающее вское положительное бытіе, и Церковь видимую, какъ временное земное устроеніе, какъ каноническую организацію. Студенческое Движеніе, свѣтское по своему характеру, является, конечно, церковнымъ въ первомъ, интегральномъ смыслѣ слова; но требовать отъ него церковности во второмъ смыслѣ, значитъ иснажать истину традицій Православія и склоняться въ сторону католического пониманія евлаїи мірній съ іерархіей — постепенно переходящее въ старую теократическую идею. Въ отличие отъ этого Православіе даетъ намъ большую свободу — и поддаваться соблазну переложить связанный съ нею ответственность на плечи іерархіи — значитъ совершенно забыть слова Апостола Павла, который обращался къ Галатамъ, восклицаетъ: «къ себѣ призваны вы, братья!». Что же касается наименования Движенія, то слово «Христіаненое» указываетъ на саму его сущность («мы же исповѣдуемъ Христа распятаго...») тогда какъ терминъ «православное» — въ качествѣ формального прилагательнаго, не имѣющаго собственнаго значенія (правильное, истинное, вѣрное) пытается несравненно менѣе содергательнымъ и имѣть смыслъ въ связи съ тѣмъ, къ чему онъ относителѣ (православные христіане, правовѣрные магометане; въ С. А. «православными» (orthodox) называютъ правовѣрныхъ евреевъ и т. д.). Поэтому и наименование «христіанско-Движеніе» слѣдуетъ оставить какъ вполнѣ отвѣчающее его природѣ.

Н. А. Бердлевъ указалъ еще на то, что духовная жизнь слагается по двумъ линіямъ — восходящей и исходящей, движение къ Богу и къ человѣческому миру. Движеніе исходящее есть помощь людимъ, не обратимъ еще свѣта Христа.

В. Г. Коренчевскій указалъ на то, что Движеніе — большое и важное церковное дѣло, но что создано оно не іерархами и что поэтому весьма сомнительно, захотятъ ли они вести его и брать на себя ответственность за его трудную и часто новую со своимъ формамъ работу. Отвѣтъ собора рѣшаетъ этотъ вопросъ скорѣе отрицательно. Ибо принималъ и благословляя только православные ируки и православныхъ студентовъ, соборъ тѣмъ самимъ отказываетъ отъ главной задачи Движенія — работать среди невѣрующей молодежи; а именно эта работа и палитъ самимъ су-

щественнымъ, значительнымъ и новымъ, что Движеніе дѣлаетъ. Но быть въ формальномъ подчиненіи у іерархіи и не требуется; гораздо важнѣе та реальная духовная связь, которая существует у движениія съ іерархами и пастырими Церкви. Эта связь зафиксирована уже въ томъ, что всѣ съѣзды Движенія не мысятъ иначе, какъ богослужебные, что следовательно они невозможны безъ священнослужителей, что большинство кружковъ находятся въ постоянномъ общеніи съ пастырями и что следовательно Движеніе является вполнѣ православнымъ по своему духу. Православная же церковь представляетъ своимъ чадамъ большую духовную свободу, отвѣтственно пользоваться которой падаетъ не только нашимъ правомъ, но и нашимъ долгомъ.

О. Л. Н. Липеровский въ своемъ словѣ подчеркнулъ, что Движеніе — религиозное по своимъ задачамъ и цѣлямъ, остается свѣтской, мірянской организацией и именно въ качествѣ таковой и цѣнится многими изъ высшихъ іерарховъ. Но ихъ мнѣнію формальное подчиненіе Движенія церковной власти поставить въ затруднительное положеніе саму іерархію и съ этой точки зренія обращеніе къ собору нужно признать большой ошибкой. Причиной еї является то, что движение несоразмѣрно преоцѣниваетъ себѣ какъ церковную силу и не довольствуется благословеніемъ и духовнымъ руководительствомъ отдѣльныхъ священниковъ и даже епископовъ, не удовлетворяется благословеніемъ митрополитовъ, а обращается къ собору епископовъ. Такій претензіи Движенію ничѣмъ не оправдываются, ибо оно имѣетъ огромную цѣнность какъ свѣтское миссионерское дружество, но какъ только оно начинаетъ себѣ мыслить церковной организацией — оно становится просто самочиннымъ. Поэтому оно должно сохранить какъ свою прежнюю структуру, такъ и название и охватывать какъ вѣрующихъ, такъ и невѣрующихъ и симпатизирующихъ студентовъ. Но оно должно быть по своему существу православнымъ и руководить сп православными людьми.

Въ результатѣ многій недоразумѣній — неизбѣжно возникающій въ процессѣ разнорѣчія и спора, были разъяснены. Различіе во взглядахъ и устремленіяхъ осталось, но все же стало возможнымъ единодушное принятие резолюцій, которыхъ были формулированы особой комиссией въ слѣдующихъ словахъ:

1) Съѣзда, сознавая, что основной задачей Движенія является привлечение невѣрующей или маловѣрющей части молодежи къ Православію, и что поэтому въ составѣ его всегда будуть существовать кружки различной степени и силы религиозного сознанія, оставляетъ название Движенія прежнимъ.

2) Заслушавъ докладъ о Братствахъ и ихъ роли, съѣзда признаетъ, что Русское Студенческое Христіанское Движеніе за рубежомъ 1) имѣть своей основной цѣлью объединеніе вѣрующихъ студентовъ для служенія Православной Церкви и привлеченіе къ вѣрѣ во Христа студенческой молодежи; 2) включаетъ въ свой составъ Студенческіе Христіанскіе Кружки и церковные Братства, являющіеся автономными организациями, объединенными общими цѣлями и общимъ выборнымъ органомъ для проведения этихъ основныхъ цѣлей въ жизнь; 3) осуществляетъ свои цѣли при духовномъ руководительствѣ пастырей и архипастырей, пользуясь, где это возможно, ихъ указаніями, какъ въ работѣ отдѣльныхъ кружковъ, такъ и для Движенія въ цѣломъ.

Большое вниманіе было удѣлено съѣзду организаціонной работѣ. Съ расширениемъ Движенія и его вѣршнѣмъ и внутреннимъ ростомъ простой и неформальная организация, дѣйствовавшая въ немъ до сихъ поръ, перестала удовлетворять усло-жнѣющимъ и увеличивающимъ запросы его жизни; попрѣлась потребность въ большой административной четкости и правовой писности обслуживающихъ его органовъ. Въ связи съ этимъ, послѣ продолжительного обсужденія вопроса, съѣзда принялъ слѣдующую схему внутренней структуры Движенія.

Высшимъ рѣшающимъ и руководящимъ органомъ Движенія является его общій годовой съѣзда, который выбираетъ Бюро, проводящее въ жизнь его рѣшеній и предначертаній. Бюро состоитъ изъ представителей кружковъ, лицъ избранныхъ съѣздомъ и должностныхъ лицъ Движенія, каковыми являются его предсѣдатель, секретаріи и казначей, избираемые на два года самимъ Бюро. При Бюро учреждается совѣтательный органъ изъ лицъ, приглашенныхъ Бюро. Въ совѣтъ Движенія были выбраны о. С. Булгаковъ, Н. А. Бердяевъ и кн. Г. Н. Трубецкій. Этотъ органъ является въ жизни Движенія нововведеніемъ и долженъ по мысли съѣзда служить соединительнымъ звеномъ между Движе-

ніемъ и болѣе широкими церковно-общественными кругами. На мѣстахъ же кружки по прежнему объединяются особыми «объединенными комитетами», состоящими изъ представителей кружковъ и вѣдающими тѣ дѣла, которыхъ касаются интересы всѣхъ кружковъ данного города и страны. Такіе комитеты существуютъ, впрочемъ, пока только въ Прагѣ, Парижѣ и Берлинѣ. Новые кружки принимаются въ составъ Движенія. Бюро — по представлениіямъ соотвѣтствующихъ объединенныхъ комитетовъ или секретарей. Въ теченіе перерывовъ сессій Бюро вѣдѣется секретаріатомъ, который имѣетъ свои собственныя совѣщанія (исключительно изъ должностныхъ лицъ), получаетъ помощь и совѣты «совѣщакія», но является отвѣтственнымъ передъ Бюро, которому и даетъ отчетъ въ своей дѣятельности при каждомъ его собраниі (каковыя могутъ быть только весьма рѣдкими, т. и. требуютъ съѣзда представителей кружковъ почти со всей Европы).

На концептѣ А. И. Никитинъмъ было сдѣлано подробнѣйшее докладъ о финансахъ Движенія, стремящагося если не встать на свои ноги, то по возможности ограничить ту сумму, которую Движеніе получаетъ въ качествѣ субсидіи отъ Всемірнаго Христіанскаго Студенческаго Союза (извѣстно, что эта братская помощь русскимъ составляетъ 12% бюджета Союза). Въ прошломъ году на £450 ассигнованныхъ Союзомъ, Движеніе собрало £8 ваносовъ кружковъ и £117 — отъ своей финансовой компаніи. Израсходованы эти гредства были на устройство конференцій — общихъ и мѣстныхъ, на поѣздки секретарей и лекторовъ, на субсидіи отдѣльныхъ кружковъ и объединенныхъ комитетамъ, на устройство курсовъ руководителей, состоявшихшихъ тѣтчъ же посѣтъ Берлинскаго съѣзда и на канцелярскіе, банковскіе и почтовые и т. п. расходы.

Какъ всегда съѣздъ долженъ быть заслушать очень обширную информацию; но, въ виду краткости времени и огромнаго количества материала, информациѣ эта была доложена секретарями, предварительно сдѣлавшими обширную сводку изъ сообщеній съ мѣстъ. Однако, среди информационныхъ докладовъ былъ одинъ, обратившій на себя чрезвычайное вниманіе всего съѣзда. Онъ касался Генеральнаго

Комитета Всемірнаго Христіанскаго Студенческаго Союза, собравшагося въ этомъ году въ Копенгагенѣ. На этомъ собраніи Комитетъ Союза принялъ подъ вліяніемъ доклада Г. Г. Кульмана чрезвычайно важное рѣшеніе. До сихъ поръ Союзъ твердо держался интерконфессиональной точки зренія и принципіально ис допускала у себя существование конфессіональныхъ кружковъ и организаций (Русское Зарубежное Движеніе ке является членомъ Союза, который помогалъ ему эти три года по чувству христіанского братолюбія, а не по формальнымъ соображеніямъ). Однако теперь Союзъ измѣнилъ свою точку и призналъ существованіе въ своей средѣ конфессіональныхъ кружковъ не только допустимымъ, но и весьма желательнымъ; это рѣшеніе имѣть огромное значеніе для отдѣльныхъ кружковъ или лицъ, но главнымъ образомъ для самаго Союза. Мировое Движеніе поняло значеніе и цѣнность вѣроисповѣдного вопроса, допустило въ свою среду конфессіональные кружки и тѣмъ открыло свои двери для привнесенія въ него неисчислимыхъ церковныхъ богатствъ, отъ которыхъ оно до сихъ поръ было заброшено и заброшено своимъ принципомъ интерконфессионализма.

Въ заключительномъ собраніи Предсѣдатель съѣзда В. В. Зѣньковскій подвелъ краткіе итоги произведенной работы. Несмотря на ея трудности и сложность, несмотря на чисто дѣловой характеръ съѣзда, В. В. Зѣньковскій все же опредѣлилъ его какъ большое достижениѣ. Сущность его въ томъ, что въ бурѣ современныхъ событий Движеніе ис потеряло своего единства, что кружки и члены Движенія сумѣли устоять другъ въ другѣ и не озойти другъ отъ друга, въ томъ, что то дѣйствительное духовное единство, которое было даровано Движенію въ Пшеровѣ — имѣть не растерянно, не забыто, но воспринято какъ завѣтъ, какъ принципъ, какъ задача, вдохновляющая и дающая ему силу для преодолѣнія всѣхъ встрѣчающихся на его пути трудностей, для осуществленія его основной задачи: оцерковленія жизни, созиданія Православной культуры черезъ выявленіе Духа Христова въ реальной жизни.

Л. Зандеръ.

НОВЫЯ КНИГИ.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ПУТЬ ПЕГИ.

J'égoïsme et Jean Tharaud. — Notre cher Péguy. 2 vol. Paris. Plon. 1926.

Книга братьев Таро о Пеги кажется национальной для насть, русскихъ. До того близокъ камъ, нашему кедавнему прошлому, ея герой, кругъ идей, въ которыхъ онъ ищетъ, и самое качество его религозности. Давно уже Сюаресь, рисуя его портретъ, отмѣтилъ это сходство: «un vrai petit honnête russe à Tolstoï». Впрочемъ, на толстовца онъ всего мѣкѣе похожъ. Пеги — ириондѣнъый воинъ, трубверь Орлеанской Дѣвы и гоціалистъ. Онъ канониаистъ, скорѣе, стараго русскаго революціонера, но на почвѣ классической культуры; народникъ, вышедшій изъ Пушкинскаго лицея. — Возможность, никогда не осуществленная у насть, въ Россіи, гдѣ немыслимъ крестьянскій сынъ, воспитанный на Софоклѣ, Корнеліѣ и Гюго.

Два слова о самой книгѣ. Написанная его друзьями, товарищами по школѣ и по Cahiers de la Quinzaine, она рисуетъ Пеги среди его современниковъ и учениковъ. Ни одна книга (кромѣ м. б. «Dans la maison» Ролана) не способна лучше ввести иностраница въ міръ французскаго идеализма. Это одно изъ немногихъ окольглухого замкнутаго дома. Безъ идеалистического возрождѣнія конца 90-хъ, паче 900-хъ годовъ, непонятна геронческая эпопея Франціи и ея современаго ренессанса. Правда, война провела черту между поколѣніями. Пеги уже чуждъ молодой Франціи, но онъ во многомъ является ея предтечей.

Таро въ совершенствѣ владѣетъ искусствомъ литературнаго портрета. Подъ ихъ легкимъ, чуть-чуть небрежнымъ перомъ, въ немногихъ строкахъ, оживаютъ для насть фигуры Жореса, Ролана, Сореля, и многихъ скромныхъ дѣятелей, сорати-

ковъ Пеги, уже ушедшихъ изъ міра живыхъ: бенедиктина Байе, карлика-публициста Лотта и другихъ. Это сочетаніе именъ радикальной и католической Франціи, чаще всего враждебно встрѣчающихся въ наши дни, характерно для круга Пеги, для центральной идеи его жизни. Большинство лицъ, любовно, но съ тонкой пропиской зарисованныхъ въ этой книгѣ, уще покойники, но ихъ могилы еще свѣжі, и это сообщаетъ ей особую грустную прелестъ вѣнка, сияющаго дружеской рукой. Изъ живыхъ отчетливо выступасть, хотя умышленно оставляется въ тѣнѣ, фигура Маритона, связывающаго для насть появление Пеги съ католической Франціей.

Помимо индивидуальныхъ портретовъ, прекрасны портреты коллективныы, особенно такихъ культурныхъ очаговъ, какъ лицей Сент-Барбъ и Нормандской Школы, съ ихъ подtrzymающей атмосферой юкаго идеализма, борьбы идеальныхъ течекъ — прежде всего *talas* и *antitalas* (на школьнѣмъ жаргонѣ), т. е. католиковъ и антиклерикаловъ. Нужно признать ихъ: одно изъ открытій этой книгѣ, неожиданное для насть, русскихъ, это впечатлѣніе большой моральной крѣпости и пуританскаго геронизма, сохранившихъ еще въ антицерковныхъ кругахъ Франціи. Къ имъ принадлежитъ семи жены Пеги, многие изъ его друзей среди жеокшнѣй, изъ подписчиковъ Cahiers. Конечно, высокая моральная кастроекность не характерна для французскаго радикализма, это удѣль избраннаго меньшинства, по меньшинствомъ этимъ еще пытается во Франціи саѣтскій идеализмъ (съ которыми, кстати, недавно познакомилъ насть и послѣдній портретный романъ *Нироду* (*Bella*)).

Весь жизненный путь Пеги кажется предопределеннymъ отъ рожденія. Потомокъ крестьянъ и дровосѣкъ съ Луары, вырос-

шай въ бѣдномъ Орлеанскомъ предмѣстіи, онъ навсегда сохранилъ вѣрность народу, любовь къ бѣдности и, вмѣстѣ съ дѣтскимъ катехизисомъ, поклоненіе Орлеанской дѣвѣ. Его кровь дѣлала его демократомъ, социалистомъ, сыномъ французской революціи. «Но онъ былъ также и сыномъ крестоносъхъ походовъ» (Сюаресь). Слѣть во-единно пафосъ революціи съ религіей Жанны Д. Аркъ — па это ушла напряженная рабоча тѣлой жизни, приведшая его на порогъ церкви.

Таро рассказываютъ, что пошатнуло его дѣтскую вѣру въ Лицѣ. Пеги пересталъ ходить въ капеллу, постѣ того, наскъ къринальная пресса стала на сторону хозяевъ въ одной стачкѣ, въ которой мальчикъ принималъ горячее участіе, и конечно, на сторонѣ рабочихъ. Другой мотивъ, приводившій Таро, это невозможность примириться съ адомъ. «Онъ объявилъ себѣ солидарныи съ отверженными на небѣ и на землѣ». Уже католикомъ онъ вкладывалъ эти же сомнѣнія въ устѣ Жанны: «Il y a tant de souffrances inutiles» (Le mystere de la charite de Jeanne d'Arc).

Въ этомъ весь Пеги съ его радикальнымъ морализмомъ, все своеобразіе его христіанского пути. Мы хорошо знаемъ путь эстетовъ, черезъ символическое искусство подошедшіхъ къ католичеству. Мы помнимъ крушение науки вѣры въ 90-хъ годахъ (Брюнетъ-Ръ), опредѣлившее обращеніе многихъ. Мы охотно представляемъ себѣ, особенно на почвѣ Франціи, колесо аротики, съ котораго спасеніе чудомъ поднимается на крестъ. Вмѣстѣ съ Пеги возвращается въ Церковь сама юность, здоровье, мужественный героизмъ. Его путь — путь морального напряженія уясняющаго постепенно свою религіозную природу. Пеги — поэтъ — неизвѣдѣтъ эстетику. Въ Нормальной школѣ онъ не хочетъ слушать лекціи прѣискусству Р. Роллана. Теоретическая сомнѣнія тоже, повидимому, мало мучатъ его, хотя Бергсонъ оказалъ ему большую помощь въ освобожденіи отъ позитивизма Сорбонны. Пеги навсегда сохранилъ вѣрность этому ученю и нанялъ смерти защитникъ его противъ Рима, уже занесшаго его сочиненія въ Индексъ. Не интеллектуалистъ и не эстетикъ, Пеги былъ воплощеніемъ моральной воли.

Его соціалізмъ былъ очень своеобразный, хотя на школьнѣ скамьѣ и дріпировалъ въ маркситскую ортодоксію. Въ существѣ же это было народничество, вѣра въ народъ, простыхъ людей, любовь къ ихъ

быту, ужъ уходящему въ прошлое, ненависть къ духу «буржуазности» — скорѣе средневѣковый, чѣмъ современный идеаль жизні. И, прежде всего, высокая моральная оценка бѣдности, не смѣшиваемой съ «вищетой», подлежащей уничтоженію. Политический соціалізмъ былъ одной изъ масокъ христіанства Пеги. Впрочемъ, «политика» всегда была браннымъ словомъ въ его устахъ: ей онъ противопоставилъ «мистику», хитрости и дипломатіи — жертвенные порывы, вѣру, энтузіазмъ: Еще ребенкомъ онъ составилъ планъ своей жизни: об разование союза безкорыстныхъ мистиковъ для пересоединенія мира. Средствомъ должно быть небывалый незапятнанный чистый соціалистический журналъ. И Пеги съ необычайной энергией осуществлялъ эту цѣль: находить вѣрную когорту, друзей, находить деньги — самъ будучи иптичимъ, — и въ теченіе 15 лѣтъ жизни песть тяжкій крестъ своего журнала *Cahiers de la Quinzaine*, жертвуя для него всѣмъ своимъ временемъ, трудомъ и состояніемъ жены. Журналъ былъ именно таковъ, какимъ хотѣлъ его видѣть Пеги, объединеніемъ идеалистическихъ силъ Франціи. Но для этого пришлось порвать съ политиками, Жоресомъ, съ Сорелемъ и др.

Дрейфусизмъ занялъ въ активности юнаго Пеги, быть можетъ, не менѣе мѣсто, чѣмъ соціалізмъ. Онъ видѣлъ въ этомъ динамичнѣй мобилизацию духа противъ государственного интереса — трагическая тема Антигоны, — хотѣлъ спасти Францію отъ смертнаго грѣха. Разочарование въ соратникахъ и результатахъ движенія было сильно, — но ие въ самомъ движеніи. Его памяти Пеги остался вѣренье до конца. Осталось и уваженіе къ духу истинаго Израиля, подготовившее пріятіе Ветхаго Завѣта.

Когда начался поворотъ къ церкви въ его душѣ? Этого мы не знаемъ. Поэти не сѣялъ Таро похѣренными своей религіозной жизни, и не могъ сдѣлать. Ихъ отношеніе къ религіи, конечно, ближе всего можетъ быть охарактеризовано, какъ «скептицизмъ, того оттѣнка, что очень часто встрѣчается во Франціи: не исключающій симпатіи и виманія, даже тонкой зоркости къ проявленіямъ чужой религіозности. Вѣроятию, для Пеги не прошло даромъ длительное общеніе съ Жанной Д'Аркъ; еще въ Нормальной Школѣ онъ письѣ огромную поэму ей посвященную, дѣлалъ ее глашатаемъ революціонныхъ идеаловъ. Первая «Жанна Д'Аркъ» Пеги внесла холодокъ въ его отношенія съ соціалистами, но дол-

жна была освободить въ немъ съованную религиозную энергию. Началась невидимая внутренняя работа благодати въ мятежной, но по природѣ христіанской душѣ. Пеги антиклерикаль. Его журналь объединяетъ евреевъ, протестантовъ и атеистовъ Франціи. Но самъ онъ уже давно получилъ «шаръ слезъ». Онъ приходитъ къ Парижу съ Ave Maria на устахъ, живеть въ состояніи непрерывнаго молитвеннаго умиленія. Изъ виѣшихъ идійнъ на него въ эту пору мы слышимъ только о Маритзѣнѣ. Съ ревностью новобрашеннаго, Маритзѣнѣ ведеть съ Пеги долгія философія и религиозныя бесѣды, о которыхъ никто, кроме его самаго, не можетъ разсказать намъ. Имѣю ему Пеги довѣрія въ решающій моментъ своей жизни. Его другъ, монахъ Байс, молится за него на острогѣ Уайлѣ. Маритзѣнѣ сдѣлался посредникомъ между монастыремъ и Пеги. Въ сентябрѣ 1908 г. Пеги, измученный религиознымъ кризисомъ, могъ сдѣлать признаніе другому старому товарищу: «Я иашель вѣру, я католикъ».

Однако, Пеги такъ и не сдѣлалъ рѣшающаго шага, не переступилъ порога церкви. Ни разу онъ не причастился и былъ у мессы лишь единственный разъ, на вѣнчѣ, за ивѣсколью днѣй до смерти. Его дѣти оставались испрещенными и бракъ исперионивъ. «Обращеніе», въ классическомъ смыслѣ слова, не произошло. Да Пеги и испавидѣлъ это слово, звучащее для него какъ измѣна. Всѣ давлніе подчашъ безжалостносъ — католическихъ друзей, Маритзѣа, его сестры, бенедиктинцевъ — было напрашено. Пеги пережилъ массу колебаний, мучительной борьбы. Со стороны казалось, что онъ совсѣмъ подошелъ къ послѣдней чертѣ. «О, если бы я могъ причаститься», вырывается у него въ бесѣдѣ съ другомъ, и «глаза его полны слезъ». Въ другой разъ съ Маритзѣномъ: «А если бы я захотѣлъ публично исповѣдать католическую вѣру и пойти къ мессѣ, когда мнѣ начать?» — «Сейчасъ же... Завтра, въ воскресенье». Это завтра для Пеги никогда не наступило.

Обращеніе Пеги ставитъ передъ вслѣдъ христіанію болѣшую проблему, имѣющую свои аналогіи и въ русскомъ религиозномъ возрожденіи: что удержало Пеги отъ церкви? Книга Таро не даетъ исчерпывающаго отвѣта на этотъ вопросъ, но не мало цѣнныхъ материаловъ для отвѣта.

Для Пеги — христіанина, какъ и для Пеги-соціалиста, свобода слишкомъ драгоцѣнное благо, чтобы онъ могъ отъ нея отказать-

ся. Для него благодать восполняетъ свободу, не требуя отреченія отъ нея. Онъ не могъ какъ онъ говорилъ, «подчиниться кюрз». Онъ не могъ принять «авторитета повелѣвающаго». Его недовѣріе къ «кюрз» шло такъ далеко, что онъ готовъ подозрѣвать ихъ вѣру: «священники не вѣруютъ или вѣруютъ такъ мало!» — «Что ты хочешь, говорилъ мѣдъ Пеги, Жанна Д'Аркъ создана такой: она предпочитала св. Михаила аббату Константину... Что поразительно въ ней, такъ это то, что она никогда никого не слушасть. Она всегда поступала по своему».

Онъ болтается теологіи, какъ схемы, не хотѣтъ вѣрить, что Дѣва Марія — mater досугогъ. Въ своеемъ мистическомъ бергсонізмѣ онъ не дѣлаетъ разницы между Сорбонной XX вѣка и Сорбоной XIII-го. «Оставьте меня въ покой», говоритъ онъ Маритзѣу, съ виѣшимъ св. Бомой. Оять вродѣ Бутру! Я отдалъ бы всю свою Shipton за Ave Maria и Salve Regina»... «Это мертвая мысль, затвердѣвшіе артерій, склерозъ католицизма».

Хотя Пеги и убѣжденъ, что остался вѣреинъ дѣтскому катехезису («Въ Орлеанскомъ катехезисѣ кичего, не говорилось обѣ Индексѣ») но онъ долженъ быть сдѣлать въ иемъ для себя значительная еокращенія. Его религиозность не была одностороннимъ спиритуализмомъ. Онъ дорожилъ полнотой католической набожности. Онъ имѣлъ особую любовь къ святымъ, чувствуетъ личную связь не только съ Жанной Д'Аркъ, но и со св. Женевьевой, св. Ангеломъ, св. Людовикомъ. Прежде всего, конечно, съ Дѣвой Маріей. Когда его ссыпь при смерти, онъ пѣшкомъ паломничастъ къ Шартрскому храму, дорогому для Пеги памятно о родинѣ, не затѣмъ, чтобы вымоглить жизнь ребекка, но чтобы поручить своихъ дѣтей Богоматери, отдать ихъ въ Ея руки. Ребенокъ выздоровѣлъ. «Ну, разумѣется», говорилъ Пеги. Однако, онъ и не подумалъ крестить его. Эта мысль пришла въ голову невѣрующей матери. «Крестить моихъ дѣтей, говорилъ онъ, — это меня не носится. Я поручилъ ихъ Дѣвѣ, пусть Она сдѣлаетъ съ ними то, что пожелаетъ». Это довѣріе не обмануло Пеги. Ужъ послѣ смерти отца, сыновья, по собственной волѣ, приняли крещеніе. Есть что-то непонятное до конца въ этомъ отталкивании Пеги отъ культа. Онъ, противополагавшій святымъ «докторамъ», долженъ былъ выслушать отъ Маритзѣа: «Святые, мой милый Пеги, по крайней мѣрѣ, ходили къ обѣдѣ!» — О, говорилъ Пеги, не участ-

вия въ таинствахъ, быть частью стада — я бы не могъ. Минъ кажется, я лишился бы чувствъ». Въ этихъ словахъ, какъ и въ приведенныхъ выше, слышится голодъ по Евхаристіи. Пеги заглушаетъ его сомнѣніями: «Священники, которые держать въ своихъ рукахъ совершение таинствъ, склонны преувеличивать ихъ значеніе за счетъ молитвы».

Въ сущности, что его пугаетъ въ церкви, это состояніе успокоенности, чувство твердой почвы, для него противоположное состоянію благодати. На это у него есть своя теорія. «Хуже всего, это не азъ, не извращенная душа, а душа готовая окостенеть въ привычкѣ. На душу въ состояніи привычки благодать не действуетъ. Она скользитъ по лей, какъ вода по маслянистой тиці». «Католики несносны въ своей мистической усвоенности. Они изображаютъ, что собственное состояніе христіанъ это миръ, миръ черезъ посредство разсудка, миръ въ разсудкѣ. Сущность мистики, напротивъ, неподѣлимое безпокойство». Онь боится таинствъ, какъ вѣнчаніе гарантіи спасенія. «Не нужно принимать слишкомъ много предосторожностей передъ Богомъ». Онь хочетъ вѣрить только благодати и жить молитвой. Вотъ что онъ думаетъ о благодати. «Безблагодатны тѣ, кто не знаютъ риска: рабы, чиновники, молахи. Могутъ быть облагодатствованы лица тѣ, чья жизнь ненадежна: игроки, авантюристы, бѣдные и отверженые, промышленники, торговцы, жадные люди, отцы семействъ, эти величайшіе авантюристы нашего времени». Благодать вѣнчено-конфессиональна. «Я знаю евреевъ, обладающихъ поразительными дарами благодати, и католиковъ, совершающими лишенныхъ ихъ». Есть благодатственные народы — французскій, города — Парижъ. «Богъ любить Францію за ея любовь къ свободѣ, за самое ея неослушаніе, потому что благодать и свобода неотдѣльны». Пеги говоритъ Рейклию: «Ты можешь быть спокойна. Сынъ коммунара, родился въ Парижѣ, въ тыни башни Notre-Dame, твое спасеніе обеспечено».

За этими парадоксами ясна основная идея его религіи: религія благодати, отчасти отзывающаяся янсенизмомъ, но желающей быть национальной, свѣтской, свободной. Самъ Пеги живеть съ ощущеніемъ благодатныхъ даровъ — *les graces*. Сильнѣе всего они выражаются въ силѣ молит-

вы и реальномъ общеніи съ міромъ Божественнымъ.

Мы ошиблись, если бы, на основаніи приведенныхъ цитатъ, признали Пеги религиознымъ анврхистомъ и упростили бы его, Дѣйствительно, сложный «случай». Пеги остается до конца исполненіемъ противорѣчій. Онъ вовсе не индувдуалистъ, онъ вѣрить въ «мораль банды», уважасть национальное, классовое и родовое сознаніе. Отказываясь подчиниться авторитету церкви, онъ необыкновенно авторитетенъ по отношенію къ своимъ ученикамъ, И, что гораздо болѣе удивительно, онъ любить и самъ подчиняться авторитету, правилу, режиму. Онъ сохранилъ на всю жизнь благодатную память о военной службѣ, оставался всегда убѣжденнымъ «милитаристомъ» и даже въ походкѣ, въ мелочахъ жизни носилъ слѣды казарменныхъ привычекъ. Онъ чувствовалъ себя привлеченнымъ къ соціальной дѣятельности, къ соціальной организаціи. Онь былъ способенъ на величайшія личныя жертвы и требовалъ этихъ жертвъ на другихъ. Все это дѣлаетъ его предстечей ввторитетной молодой Франціи, и его смерть на поля битвы, столь долго жданной, не безмысленное, а единственное, разумное, геронческое завершеніе его жизни.

Но поэзію всю жизнь боролся въ немъ съ соціализмомъ, а поэты-Пеги не жалѣли возложить на себя никакой дисциплины. Его творчество было бурнымъ, стихийнымъ самораскрытымъ, «мутной рѣйной», несущей золотой песокъ» (Сегюръ). Къ религіи Пеги подошелъ, какъ поэзі, а не какъ соціальный революціонеръ. При всѣхъ глубокихъ корняхъ ея, она осталась для него «личнымъ дѣломъ», хотя онъ и избралъ для поэтическаго выраженія ея, национальную геронию Франціи.

Есть глубокая связь между общественной активностью и потребностью въ догматѣ. Всѧ ортодоксальность современной французской молодежи понимается на ея активизмы. Активизмъ Пеги еще не до конца переродился религиозно, или, что одно и то же, религиозность его не созрѣла до общественного подвига. Между двумя половинами его души трещина зѣла до конца. Онь не перешелъ рубежа поколѣній, а остался на томъ берегу, съ Бергсономъ противъ Омы Аквинскаго.

Г. Федотовъ.

Проблема свободы имѣть центральное значение въ философіи и на ея изслѣдованіи соединяются всѣ философія дисциплины — гносеология, метафизика, этика, философія религіи, философія исторіи. И еще болѣе центральное значение имѣть проблема свободы для сознанія религіознаго. Въ школьнѣй философіи проблема свободы ставится обыкновенно, какъ проблема свободы воли, и сосредотачивается на взаимоотношениѣ свободы и необходимости. Отсюда возникаютъ направлѣнія детерминизма и индeterminизма. Но глубже лежитъ проблема взаимоотношениѣ свободы и благодати. Проблема свободы есть въ концѣ концовъ проблема отношеній человѣка и Бога. Такъ она и ставилась въ исторіи религіозной мысли. Мысль заladнаго Христіанства, начиная съ спора Бл. Августиниа съ Целагіемъ, была очень сосредоточена на взаимоотношениѣ свободы и благодати. Въ книгѣ Н. Лоссакаго все время имѣется ввиду религіозная сторона и религіозная глубина проблемы свободы воли. И иельзая не привѣтствовать появление его книги, отличающейся удивительной ясностью мысли и систематичностью изложенія. Но не все части книги имѣютъ равное достоинство. Первая половина книги посвящена критическому разбору разныхъ ученій о свободѣ воли. И въ этой ея части есть несомнѣнныи недостатки и пробѣлы въ выборѣ материала. Ученіе о свободѣ воли, о которыхъ говорить Н. Лоссакій, иельзая признать самыми интересными и характерными. Такъ наибольшее вниманіе оно удѣлѣяетъ взглѣдамъ Шопенгауера, Виндельбандта и Липпса. Шопенгауеръ, конечно, принадлежитъ къ классикамъ философіи, но его ученіе о свободѣ воли не имѣть центрального значенія. Взглѣды же Виндельбандта и Липпса имѣютъ второстепенное значеніе. Важнѣе было бы остановиться на взглѣдахъ Бл. Августиниа, Дунса Скота и въ XIX в. на двухъ самыхъ замѣчательныхъ опытахъ философскаго изслѣдованія свободы — Шеллинга «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit» и Шарля Секретана «La philosophie de la liberté». О Шеллингѣ, который въ этомъ вопросѣ проявилъ наибольшую гениальность, Н. Лоссакій совсѣмъ не упоминаетъ и лишь мелькомъ упоминаетъ о Секретанѣ. О знаменитомъ и столь чреватомъ послѣдствіями

спорѣ Лютера и Эразма о свободѣ воли, въ отличіи отъ многихъ другихъ школьнѣхъ изслѣдованій свободы воли, онъ говоритъ, но можетъ быть стѣдовало бы болѣе подробно на этомъ остановиться.

Вторая половина книги посвящена систематическому изслѣдованію свободы воли съ точки зренія идеаль-реалистического міросозерцанія самого Н. Лоссакаго. И въ этой части книги есть многое очень цѣннаго и замѣчательнаго. Ученіе Н. Лоссакаго представляетъ сочетаніе лейбницовской манадологіи съ платоновскими идеальными началами. Такимъ образомъ строить онъ метафизику іерархическаго персонализма. И на вопросѣ о свободѣ воли пытается Н. Лоссакій оправдать свой интуитивизмъ. Н. Лоссакій устанавливаетъ важное различіе между «причиной» и «предметомъ». Причиной онъ считаетъ вибрьременного субстанціального дѣятеля и его творческую силу. Всѣ остальные условія оно называетъ лишь поводами. Послѣдовательно разматривасть онъ свободу человѣка отъ вибрьшаго міра, отъ своего тѣла, отъ своего характера, отъ своего прошлаго, отъ законовъ, опредѣляющихъ содержаніе временнаго процесса, наконецъ свободу отъ Бога. Центральное значеніе въ изслѣдованіи Н. Лоссакаго имѣть ученіе объ идеѣ индивидуума, кань идеальнаго назначенія, кань образа Божія. Если бы «я» было эмпирическімъ характеромъ, природой, то это вело бы къ детерминизму. Но «я» есть не природа, а идея. Если бы идеальное совершенство «я» опредѣлялось природой человѣка, то человѣкъ превратился бы въ «автомата добротѣсланія», добро стало бы необходимою. Но образъ Божій въ человѣка есть нормативная, а не природная его сущность и осуществленіе его предполагаетъ свободу. Свобода норсится не въ природѣ человѣка, а въ идеѣ человѣка. Челомѣль не сотворенъ совершеннымъ и добрымъ въ силу необходимости его природы. Совершенство и добро есть его задача, его идея. А это значитъ, что свобода имѣть динаміческій характеръ, она не коренится въ субстанціальности человѣческаго «я». Между тѣмъ кань Н. Лоссакій все же держитъ за субстанціальность и въ этомъ родственъ І. Лопатину, которому принадлежитъ замѣчательное изслѣдованіе о свободѣ во II томѣ его «Положительныхъ задачъ философіи». Думается, что ученіе о свободѣ должно быть освобождено отъ субстанціализма, потому что субстанція есть приро-

да, природа же определяется необходимостью. Духъ, въ которомъ вкоренена свобода, не есть субстанциальная природа и потому духъ есть свобода, а не необходимость. Тутъ какъ будто бы есть иѣкоторое противорѣчіе у Н. Лосснаго. Очень интересно все, что говоритъ Н. Лоссній о свободѣ человѣка отъ своего тѣла и о различіи между индивидуальнымъ тѣломъ человѣка и колективнымъ тѣломъ. Вопросъ о свободѣ человѣка отъ своего прошлаго непосредственно связанъ съ покаяніемъ и только христианство знаетъ свободу человѣка отъ власти прошлаго. Вопросъ о свободѣ человѣка отъ Бога есть предѣльный вопросъ о свободѣ. Имъ болѣла религіозная мысль христианскаго міра. И все же онъ не былъ разрѣшенъ съ достаточной полнотой и глубиной. Нерѣдко религіозная и философская мысль на послѣдній вопросъ о свободѣ человѣка отвѣчала утвержденіемъ свободы Бога, божественной, а не человѣческой свободы. Но тогда Богъ самъ отвѣчаетъ на свой призывъ, вѣдь Его нѣтъ никого и ничего обладающаго самобѣтной свободой, способной Ему противостоять. Какъ тогда понять фантъ существованія зла? Н. Лоссній видѣтъ этотъ вопросъ, но не вполнѣ его разрѣшаетъ. Разрѣшеніе вопроса о человѣческой свободѣ должно быть связано съ ученіемъ о Бого-человѣчествѣ Иисуса Христа. Только въ Бого-человѣчествѣ Христа, въ Его человѣческой природѣ можно найти источникъ свободы человѣка, человѣческой, а не только божественной свободы, — она вкоренена не въ первой, а во Второй Упостаси Божества. Глава о формальномъ и материальномъ свободѣ должна была бы привести Н. Лосснаго къ различію двухъ свободъ — свободы исходной, свободы, какъ пути человѣка, и свободы нонечной, свободы, какъ иѣли человѣка. Этому различію Н. Лоссній какъ будто бы не придаетъ достаточно центрального значенія, хотя и выражаетъ его въ другой терминологіи. Въ общемъ книга Н. Лосснаго должна быть признана очень цѣнной и заслуживающей самаго широкаго распространенія, одной изъ лучшихъ книгъ по этому вопросу.

Ник. Берднєвъ.

Miguel de Unamuno. L'agonie du Christianisme. 1925. Paris. 162.

Слабая вѣра, духовная неопределенность, «исаніе Бога» могутъ возбуждать

симпатію и сочувствіе, когда они выназываются, какъ духовная немощь, какъ стремленіе освободиться отъ состоянія неувѣренности, двусмысленности и грѣховности. «Вѣрую, Господи, помоги моему невѣрію!» Эти слова вѣчное выраженіе состоянія души сомнѣвающейся и своимъ сомнѣніемъ тяготящейся. И такие богоискатели, какъ Sully Prud'homme, которые действительно страдали отъ трагической неспособности преодолѣть свою сомнѣнія и душевную косность, вызываютъ чувство глубокаго человѣческаго состраданія. Но когда эта духовная слабость выдается за силу, когда неспособность къ религіозному самоопределѣнію рассматривается, какъ трагическая необходимость, а понятие замѣняется самолюбованіемъ — тогда мы не можемъ не испытывать отталкиванія отъ болѣзни, выдающей себя за здоровье, отъ душевного гніенія, считающаго себя подлинной и истинной жизнью. Такое впечатлѣніе производитъ нашумѣвшая книга испанца Мигуэля де Унамуно, озаглавленная двусмысленнымъ словомъ «Агонія Христианства». Унамуно правда оговаривается, что слово агонія онъ употребляетъ въ греческомъ смыслѣ, — какъ борьбу, испытаніе, пребываніе между жизнью и смертью; и въ этомъ смыслѣ у него всегда есть возможность истолкованія своей позиціи, какъ агонію христианина, какъ его борьбу съ грѣхомъ, съ невѣріемъ, съ отчаяніемъ, со смертью. Однако эта точна зѣрнія имъ не выдерживается и состояніе борьбы, то есть яеопределѣнности, двойственности и неполноты приписывается имъ всему Христианству и даже Христу. О Церкви онъ въ этомъ контекстѣ даже въ упоминаетъ, п. ч. христианство для него только «совонупность одиночъ» и всякая нониретианая церковность рассматривается имъ, какъ «нонецъ агоніи», какъ поной, то есть по его толкованію какъ смерть и тлѣніе. Агонія — борьба является для него такимъ образомъ нѣкоторой религіозной категоріей, вѣдь которой онъ видѣтъ небытие. Царства же Небеснаго, которое есть «миръ и радость о Духѣ Святомъ», онъ совсѣмъ не знаетъ, или, вѣрнѣе, не хочетъ знать. Ибо даже святѣйшее таинство Евхаристіи истолковывается имъ, какъ смерть И. Хр., плоть Коего затѣмъ погребается въ каждомъ изъ наст. Такимъ образомъ въ центрѣ мировоззрѣнія Унамуно стоять не Богъ, спасающій человѣка, но человѣкъ безсильно рвущійся къ Богу, въ существованіе Котораго онъ почти не вѣритъ. И послѣд-

нее, къ несчастью, является самыи характернымъ для него. Всякое подлинно-религиозное движение вызываетъ въ немъ улыбку презрительного сожалѣнія о томъ паническъ человѣкъ, который обрѣлъ вѣру и тѣмъ самымъ выпелъ изъ состоянія агоніи, которос полагается имъ какъ единственную возможную и подлинно христіансскую реальность. Источникъ этого своего убѣжденія онъ видитъ въ испанскихъ иконахъ и распятіяхъ, «страшно трагическихъ, изображающихъ Христа не мертваго, ставшаго прахомъ, ставшаго миromъ, и похороненного другими мертвѣцами, но Христа въ агоніи, того Христа, Который воинъ «Бонж мей, Бонж мой! Всюю мя оставилъ сси!» Унамуно питается изъ источниковъ очень далекихъ отъ фантастического, но убѣжденаго, стойкаго въ своей вѣрѣ испанскаго католицизма.

Уже одно то, что, по собственнымъ его словамъ, эта книга написана имъ по просьбѣ Р. L. Couchoud, который и внушилъ ему это название (Унамуно очень много говорить о себѣ не какъ о мыслитѣль и авторѣ, но о себѣ лично — где онъ живеть, какъ работаетъ, что любить...) унаизвастъ изъ его по существу антихристіанскую ориентацію. Общество, въ которомъ вращаетъ его мысль, подтверждаетъ это: цитаты его повторяютъ слова или безбожниковъ или отщепенцевъ. Впрочемъ онъ любить Паскаля; но и его онъ считаетъ — «агонизирующими» въ вѣрѣ, двоякимъ и неопределѣннымъ; но подобная «вѣра» приписывается имъ и Ап. Павлу!

Несмотря на религиозную драпировку точка зреінія Унамуно предстоитъ намъ какъ рѣшительный имманентизмъ; правда это не есть тупое самодовольство члѣвна, не видящаго ничего кромѣ матеріи и не желающаго освободиться отъ своего сердечного окаменѣнія. Унамуно любить «кнѣ» и ищетъ его. Но еще болѣе любить онъ свою позу разочарованаго невѣрія, трагической безнадежности и религиозной «агоніи». И это заставляетъ его любоваться этимъ состояніемъ и утверждать, что всякая здороваля конкретная религиозность есть по существу нульть смерти и небытія, т.е. предательство подлиннаго дѣла Христова.

Во «Введеніи» Унамуно разсказываетъ о происхожденіи этого труда и утверждаетъ абсолютную индивидуальность, парадонсальность и трагичность христіанства. Въ главѣ «Агонія» онъ даѣтъ опредѣленіе этого понятія и опредѣляетъ вѣру, какъ

сомнѣніе, какъ борьбу («Несомнѣвающа-ся вѣра — мертвая вѣра»).

Въ главѣ «Христіанство» онъ отрываетъ Христіанство отъ Христа, разысматривая Его какъ умершаго учителя, воскресающаго въ душахъ его учениковъ, для того чтобы агонизировать въ нихъ и быть причиной ихъ агоніи. Въ главѣ «Слово и бунтъ» онъ старается показать, какъ умираетъ духъ. Уже «у Павла слово стало бунтъ, Евангелие — книгой» — ибо онъ былъ апостоломъ язычниковъ (pagani) которыхъ — въ качествѣ людей тѣсно связанныхъ съ землей (pagas) по природѣ были склонны къ носимымъ формамъ традиціи и быта и неспособны къ вѣчной борьбѣ и агонической неопределѣленности, завѣшанной Христомъ.

Въ главѣ «Ависала Сунамитіиахъ» онъ разысматриваетъ образъ этой библейской дѣвицы, согрѣвавшей своими объятіями холодающе тѣло дряхлого Давида, какъ символъ агонизирующей души, ищущей и не находящей своего Бога. «Бѣдната душа, алчущая и жаждущая бессмертія и воскресенія своей плоти, алчущая и жаждущая Бога-Богочеловѣка по мысли христіанства или Человѣкобога — по мысли язычества наливаетъ свою материнскую дѣвственность въ поцѣляніяхъ и лобзаніяхъ вѣчнаго агонизирующего». Эта цитата довольно полно передаетъ характеръ, какъ мысли, такъ и стиля автора. Въ «Мужественности вѣръ» онъ настаиваетъ на волевомъ, «агоническомъ» характерѣ религиознаго акта, ибо «п вѣрю» означаетъ «Я хочу вѣровать» или еще лучше «у менѣ есть желаніе вѣрить». Содержаніе вѣры такимъ образомъ цѣлѣнномъ связывается съ областью человѣческой психики, вслѣдствіе чего эксперты въ этой области являются такіе «отчаявшіеся христіане» — какъ В. Джемсъ и Гюнеманъ.

Въ главѣ «такъ называемое соціальное Христіанство» онъ обрушивается на саму идею христіанской общественности, видя въ Евангеліи ученіе абсолютно индивидуалистическое — а во всякомъ его виѣшнеперновномъ преломленіи — измѣнѣ завѣтамъ учителя. Жало критики направлено здѣсь, впрочемъ, болѣе конкретно: на католическую Церковь и въ особенности на юезуитовъ и французскихъ монархистовъ къ которымъ онъ питаетъ самую ярую ненависть (здѣсь очень сильно сказывается личный мотивъ испанскаго эмигранта, ненавидящаго ту партію, которая его нагнала изъ его родины).

Въ главѣ «Абсолютный индивидуализм» онъ стремится показать, что Христианство, какъ проповѣдь одиночества, въ существѣ своемъ противорѣчить соціальной природѣ человѣка (почему христианинъ въ вѣчной борьбѣ, въ вѣчной агоніи) и что на смѣну христианской германо-романской цивилизациіи черезъ посредство большевистской Россіи должна прийти новая цивилизациія — восточная, азіатская, буддийская, первымъ провозвѣстникомъ которой былъ Достоевскій — «отчаявшійся христианинъ, христианинъ въ агоніи». Всѣ эти мысли находятъ себѣ примѣненіе въ двухъ послѣдніхъ главахъ: «Вѣра Паскаля», (написанной подъ сильнымъ вліяніемъ Л. Шестова, мысли которого впрочемъ разбросаны по всей книгѣ) и «Отецъ Гапинъ» — разсматривающей съ этой точки зрѣнія діевники этого священника,*) ушедшаго изъ католичества и попытавшагося своими силами осуществить новое нецерковное Христианство.

Наконецъ, въ «Заключеніи» онъ подводитъ итогъ своей книгѣ. Глубокое отвращеніе отъ современной жизни, отъ современныхъ мыслей: полная духовная тьма и безнадежность. Рѣзкое противоположеніе Христианства всему живущему.

Все это въ качествѣ опыта дѣйствительности (тотъ же «кризисъ культуры», «гибель Запада») могло бы быть залогомъ поворота къ положительной религіи, если бы поза отчаянія, слова «нашъ Христосъ, нашъ Христосъ, почему Ты оставилъ насъ» (которыми кончается книга) не являлись бы предметами проповѣди и не изображались бы какъ подлинное и истинное Христианство, существующее замѣнить положительную Церковь. Но и психологическое и имманентистское содержаніе и взвинченіе пророчествующій стиля этой книги свидѣтельствуютъ о томъ, что авторъ считаетъ единственно правильнымъ, состояніе духовной слабости и религіозной неопределенности. Онъ любуется своей грустью.

Л. Звидеръ.

АРХИВЪ ДОСТОЕВСКАГО.

Съ прошлаго года Мюнхенское издательство R. Piper приступило къ изданію недавно открытаго архива Ф. М. Достоевскаго. Матеріалы послѣдняго составились изъ разныхъ источниковъ: первымъ долгомъ сюда относятся воспоминанія, діевники и иные рукописи А. Г. Достоевской, переданные ею еще при жизни въ Московскій Исторический Музей; далѣе, при ко-финансації сейфовъ въ частныхъ банкахъ въ Москве, былъ найденъ ящикъ, содержащий 23 тетради записныхъ книжекъ, замѣтка по т. п., принадлежавшихъ частью Ф. М. частью А. Г. Далье: въ Севастополь мѣстной чекой былъ реквизированъ у сына Ф. М. Феодора Феодоровича (недавно умершаго), ящики съ документами, вытребованными впослѣдствіи комиссаромъ народнаго просвѣщенія Луначарскимъ и переданный икъ въ Центрархивъ; наконецъ — многочисленныя письма, воспоминанія и діевники, собранные библиографами и учеными. Весь этотъ матеріалъ былъ сосредоточенъ въ Центрархивѣ и поступилъ въ ученую обработку — проф. Сакулина, Бродскаго, Гливенко, Гроссмана, Комаровица.

Изъ ихъ работы было издано немногое: Исповѣдь Ставрогина (изд. Центрархива 1922, переизданное въ Мюнхенѣ 1922), Дневникъ А. Г. Достоевской (изд. Центрархива 1924 г.), отдельные отрывки въ сборникахъ подъ редакціей Долгина (изд. Мысль 1923) и Гроссмана (Госуд. Издат. 1923 г.) и рядъ писемъ — въ Красномъ Архивѣ (1924-1925). А затѣмъ весь архивъ со всѣми учеными комментаріями и автографами авторовъ былъ проданъ совѣтскими властями Мюнхенской фирмѣ, которая уже зарекомендовала себя прекраснымъ изданіемъ полного собрания сочиненій Достоевскаго и отдельными иллюстрированными издѣліями «Двойникъ» и «Записки изъ Подполья». Такимъ образомъ архивъ Достоевскаго выходитъ сначала на нѣмецкомъ языке и только постѣ выхода всего изданія (16 томовъ въ теченіе 4 лѣтъ) будетъ опубликованъ по русски. Изданіе Piper'a — какъ въ смыслѣ техническомъ, такъ и въ отношеніи литературной разработки, не оставляетъ желать ничего лучшаго; оно безусловно сумѣть сохранить намъ Достоевскаго для будущаго. Пока вышло четыре тома: Дневникъ А. Г.; Воспоминанія А. Г.; Документы, относящіеся къ игорной страсти Ф. М. и неосуществленные планы романовъ. Дальнѣй-

*) A. Houfflin: Le P. Hyacinthe dans l'Eglise romaine; le P. Hyacinthe riformateur catholique; le P. Hyacinthe prêtre solitaire. P. Hyacinthe Loyson. Journal intime.

шее обещает быть еще более интереснымъ: рядъ повѣстей и романовъ, самыя названія коихъ были до сихъ поръ неизвѣстны («Зависть», «Убийство», «Романъ писателя», «Уродъ», «Въ поискахъ», «Смерть поэта», «Шутъ», «Весенняя любовь», «Императоръ») множество неопубликованныхъ до сихъ поръ писемъ, 500 пословинъ, спышанныхъ О. М. на натогрѣ, его мысли и афоризмы о бракѣ, о бессмертии) и т. п.

Остается только пожелать скорѣйшаго изданія этого безцѣннаго архива по русски — дабы онъ могъ стать достояніемъ болѣе широкаго круга людей — невозможнымъ сейчасъ наѣсть вслѣдствіе иностраннаго перевода текста, такъ и высокой измѣнющей валютой, дѣлающей эти книги мало доступными для русскаго читателя.

Л. Зандеръ.